L'AMI DU CLERGÉ

Mgr F.-M. CATHERINET, Directeur — 69e ANNEE (7e Série)
Chan. R. DESVOYES, Codirecteur — N° 43 — 22 Octobre 1959

Bulletin d'Ecriture Sainte

ANCIEN TESTAMENT

SOMMAIRE

I. — Auxiliaires de Lecture : 1. J. Montjuvin, *Panorama d'histoire biblique.* — 2. S. Pagano, *Tableau chronologique des livres de l'A. T.* — 3. G. Khayiguian, *La physiologie, l'hygiène et la Bible.* — 4. H. Michaux, *Sur la pierre et l'argile.*

II. — Théologie Biblique : 5. J. de Fraine, *Adam et son lignage.* — 6. R. Martin-Achard, *Israël et les nations : la perspective missionnaire de l'A. T.* — 7. PP. Rétif et Lamarche, *Le salut des nations : universalisme et perspectives missionnaires dans l'A. T.*

III. — Commentaires Bibliques : 8. A. Penna, *Isaia.* — 9. P. Guichou. *Les Psaumes commentés par la Bible, ps. 101-150.* — 10. J. Steinmann, *Le prophétisme biblique des origines à Osée.*

IV. — Qumran : 11. A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte.* — 12. J. Carmignac, *La Règle de la guerre.* — 13. *La secte de Qumrân et les origines du christianisme.*

I. — AUXILIAIRES DE LECTURE

1. — L'*Ami* a oublié de signaler le travail de J. Montjuvin intitulé *Panorama d'histoire biblique* [1]. Une représentation et même une interprétation graphique d'une histoire si longue et si diverse est certes difficile ; l'auteur est pourtant parvenu à une grande clarté, grâce à un jeu de quatre couleurs et à l'emploi de sigles, dont la lecture n'aboutit pas à un casse-tête chinois. On a choisi une échelle de 10 cm par siècle. L'histoire biblique est inscrite au centre, mais parallèlement, en dessous et au-dessus, sont indiqués les déroulements des événements égyptiens, mésopotamiens, grecs (Séleucides et Ptolémées) et romains ; ceux qui ont la mémoire visuelle n'oublieront plus qu'Amos fut contemporain de la fondation de Rome et Jérémie de celle de Marseille ; que Zacharie vivait au temps du Bouddha et Néhémie à l'époque de Socrate. Les faits dont la date est discutée sont inscrits, nous dit-on, à la place que leur assigne la *Bible de Jérusalem :* c'est vrai pour la sortie d'Egypte (entre 1250 et 1225) ; ce l'est moins pour la datation d'Esdras, où ladite Bible indique trois possibilités. Puisqu'on met Is., XL-LVI au VIe siècle, n'aurait-on pas eu intérêt à signaler un fait parallèle pour Zach., IX-XIV (Deutéro-Zacharie) qui se situe (d'après la même Bible) au IVe ? Nous engageons fort tous les étudiants de la Bible, jeunes et vieux, à se procurer ce dépliant commode et suggestif.

* *

2. — Complétant ce panorama, voici un *Tableau chronologique des Livres de l'A. T.* qui nous arrive d'Ottawa et dont l'auteur est le P. S. Pagano, O.M.I., professeur d'Ecriture Sainte à l'Université de cette ville [2]. « Nous voulons présenter la formation des différentes parties des livres de l'A. T. à travers les âges, à la lumière des positions acquises par l'exégèse catholique contemporaine. »

Un dépliant de 10 pages, format grand in-8, contient en effet l'essentiel de la littérature biblique, envisagée dans son *fieri* ; en haut, court un registre substantiel des grands événements de l'histoire biblique ; mais, sous ces dates, les 4/5e de l'espace sont réservés à l'histoire des documents sacrés. On sait que la plupart des livres saints sont des compilations dont les éléments peuvent être plus ou moins anciens et provenir de milieux différents ; la patiente analyse des critiques contemporains, utilisant notamment la « méthode de l'histoire des formes » [3], a déterminé un certain nombre d'unités, qui seront plus tard enrobées dans des ensembles plus vastes. L'intérêt du travail de P. est d'énumérer, à leur place chronologique, les principales de ces unités et de nous faire assister à la formation de ces ensembles. Qu'on ne croie pas d'ailleurs à une simple énumération : l'analyse est assez poussée pour que les problèmes critiques soient évoqués nettement. Ceux qui sont habitués à la *Bible de Jérusalem* retrouveront, dans ce *Tableau,* la plupart des positions critiques qu'elle a si heureusement vulgarisées ; mais l'apport propre de ce *Tableau* est d'ordre synthétique et dynamique. Synthétique, parce que dans la même page se trouve groupé ce que les *Introductions* sont amenées à disperser : ainsi au temps d'Ezéchias (p. 6) on a la fusion de l'œuvre de l'Elohiste avec celle du Yahwiste, une fixation première de la Loi de Sainteté (Lév., XVII-XXVI), une première rédaction du Deutéronome, une transcription et composition d'écrits sapientiaux (Prov., XXV-XXIX), probablement quelques psaumes royaux, et les oracles authentiques de Michée et d'Isaïe (c'est par erreur que le Livre de l'Emmanuel est daté de 736). Dynamique, parce que, à suivre l'horizontale, on saisit par exemple (p. 6, 8) le développement

[1] Ed. de l'Ecole, Paris [1957].

[2] On trouve ce tableau à la *Ligue catholique de l'Evangile,* 2, rue de la Planche, Paris-7e.

[3] Voir les articles « *Genres littéraires* », dans *Catholicisme* et dans les *Tables du Dict. de Théologie catholique* (A. Gelin et J. Delorme).

de la littérature isaïenne (on cherche vainement, toutefois, la place de la section Is., XXXIV-XXXV). Nous conseillons vivement de se procurer cet instrument de travail, aide-mémoire pour ceux qui savent et moyen de découverte pour les autres.

* *

3. — Le docteur G. KHAYIGUIAN vient de publier sa thèse, soutenue en 1957 devant la Faculté de médecine de Paris. Sous le titre *Du corps humain et de la Bible : la physiologie, l'hygiène et la Bible* [4], c'est un très vaste domaine qui est exploré où la médecine, les « interdits » [5], la morale et la religion, l'ethnologie et l'histoire trouvent place. Nous dirions que c'est une thèse humaniste. Mais ce qui intéressera très fort l'exégète ou simplement le croyant, c'est le propos très conscient de K. : sur le terrain médical persistait encore un relent de ce « concordisme » [6] si dur à déraciner ; de même qu'on avait vu en Moïse un précurseur de la géologie du XIXe siècle [7], on le dota d'un « flair médical » (p. 94) qui le mettait « en avance de trois millénaires sur la médecine de son époque » (p. 104). Mais ce n'est pas seulement à cet « anachronisme » que l'auteur s'en prend, c'est aussi à l'idée de rattacher à des notions hygiéniques ou physiologiques les prescriptions de l'Ancien Testament ; or, comme le remarque le Dr P. Chevallier, dans la préface qu'il a donnée à la thèse, cette prise de position est « exactement opposée aux habitudes médicales actuelles. Le Dr K. montre la puérilité et même l'invraisemblance des explications tirées de l'hygiène et de la thérapeutique vulgaire. » Que des théologiens aient parfois suivi les médecins avec trop de confiance (p. 3), cela ne rend que plus nécessaire un « coup d'arrêt », comme dit l'auteur.

Son étude se divise en quatre chapitres. Le premier traite de la structure du corps. Le deuxième de la fonction sexuelle, de la conception, de la grossesse et de l'accouchement. Le troisième de la nutrition et des diverses prohibitions alimentaires. Le quatrième des mutilations et notamment de la circoncision.

Les deux chapitres centraux sont l'occasion d'étudier certains « tabous » attachés à la vie sexuelle ou à l'alimentation. En gros, l'auteur les dit souvent hérités de la mentalité primitive [8] ou forgés, en toute conscience, pour lutter contre les pratiques idolâtriques des peuples voisins. Il est étonnant qu'à ce dernier point de vue il ignore le texte découvert à Ras Shamrâ et qui explique l'étrange interdit d'Ex., XXIII, 19 : « Tu ne feras pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère. »

Nous craignons que K. n'ait usé çà et là de formules qui seraient à éclairer : « la conception se réalise dans le péché » (p. 39) ; « la procréation est entachée de péché » (p. 82, 83 et 144), le ps. LI, 7 est amené comme preuve, ainsi que Job, XIV, 4. Il y aurait à faire allusion ici à cette théologie sous-jacente aux « impuretés » (dans le sens d' « interdits ») qui mettent en état de non-approche de Dieu. Le P. Dubarle s'est essayé récemment à la dégager et nous renvoyons à son important travail sur le péché originel dans la Bible (*Ami*, 1958, p. 524). Il faut manier avec beaucoup de délicatesse cette notion de péché.

A la circoncision de bonnes pages sont consacrées, mais nous nous demandons si ce cas particulier de mutilation dérive, en ses lointains débuts, d'un sentiment de culpabilité et si une théorie plus « biologiste » n'expliquerait pas les premières origines de ce qui devait devenir un *rite* si chargé de sens religieux.

* *

4. — Dans les *Cahiers d'archéologie biblique*, qui sont publiés sous la direction d'A. Parrot, Henri MICHAUX, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, vient de donner une étude sur les principales inscriptions hébraïques écrites sur matière dure et contemporaines de la civilisation vétérotestamentaire. Le titre *Sur la pierre et l'argile* [9] indique bien les limites que l'auteur s'est tracées ; il laisse de côté les légendes des monnaies (numismatique) et les inscriptions sur matières souples (peau et papyrus).

Après avoir signalé qu'avant l'arrivée des Hébreux en Palestine, deux systèmes alphabétiques sont déjà attestés en ce pays pour transcrire le cananéen : l'alphabet cunéiforme et l'alphabet proto-alphabétique linéaire, M. étudie la tablette de Gézer, dont l'écolier Abiyahu (= Yahweh est mon père !) s'est servi comme d'une ardoise pour noter la succession des travaux agricoles, au temps des premiers rois hébreux. L'instruction aux enfants est donc ancienne en Israël (cf. Jug., VIII, 14). La stèle de Mésha est étudiée avec assez d'ampleur en liaison avec le récit de II Reg., III (au ℣. 27, lire : « il y eut une grande indignation [du Dieu Kamosh] sur les Israélites »). Le Royaume du Nord a fourni aux fouilleurs, parfois très récemment comme à Hatsor, en Galilée (1955 ss.) des *ostraka* [10], utilisés comme « étiquettes » ; ceux de Samarie accompagnaient des envois d'impôts en nature (vin et huile) et devraient être datés du règne de Joachaz, successeur de Jéhu vers 815 (p. 61). Du temps d'Ezéchias, date l'inscription du tunnel qu'il fit construire dans les entrailles de l'Ophel pour amener l'eau de Gihon jusqu'au réservoir de Siloë (Eccli., XLVIII, 17). Une grande place est faite aux *ostraka* de Lakish, qui éclairent

[4] In-8 de VIII-160 p., 880 fr. Paris, Librairie Arnette (2, rue Casimir Delavigne), 1958.

[5] Les « interdits » ou tabous se rattachent au « sacré » (*vitandum per accidens*) ou à l' « impur » (*vitandum per se*). Cf. notre *Ame d'Israël*, p. 44-45.

[6] Cf. *Bible et science*, dans *Ami* 1951, p. 290 ss.

[7] « Moïse possédait, quinze siècles avant l'ère chrétienne, une science qui ne devait éclore que trois mille ans plus tard » (Lacordaire, 1848).

[8] On retiendra notamment ce que l'auteur dit de l'influence des forces surnaturelles néfastes dans la menstruation (p. 41) ou après l'accouchement (p. 82, 84). A la p. 46, le cas du nouveau marié dont parle Deut., XXIV, 5, aurait dû attirer l'attention dans la même direction.

[9] En sous-titre : *inscriptions hébraïques et Ancien Testament*, 128 p., 750 fr. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958.

[10] Un *ostrakon* est le tesson de poterie sur lequel les anciens écrivaient à l'aide d'un pinceau ou d'un calame.

la période difficile qui va de 597 à 587 ; mais M. ne croit pas qu'ils contiennent une allusion au prophète Jérémie [11]. Quelques sceaux gravés sont mentionnés, notamment celui de Godolias, le gouverneur de Mitspa, traîtreusement assassiné en 586 (II Reg., XXV, 22-25). Les estampilles royales sur jarres dont on a découvert plus de 550 dans les sites du royaume de Juda signifient sans doute que la capacité de la jarre était reconnue par les services royaux. Après l'exil les estampilles sont au nom de Jérusalem, puis de Yaho (Yahweh), ce qui évoque Zach., XIV, 21.

Ce petit livre ne prétend pas remplacer des études plus techniques comme celles de D. Diringer ou de S. Moscati, mais bien documenté, agréablement écrit et choisissant franchement parmi les hypothèses, il constitue une sérieuse initiation.

II. — THÉOLOGIE BIBLIQUE

5. — « *Adam, c'est lui-même et son lignage* » : ce mot de Kierkegaard a fourni le titre du nouvel ouvrage de J. de FRAINE, s. j. [1]. Il s'agit d'un exposé systématique — le premier en date — sur la notion biblique de « personnalité corporative », dont on fera saisir la présence à travers toute la Bible et dont on dira les applications théologiques pour conclure enfin : « Dans cette notion, nous trouvons une des catégories les plus riches pour élaborer, à travers l'Ancien Testament, une théologie catholique vraiment biblique, telle que nos contemporains la désirent et la réclament » (p. 225).

L'expression « corporate personality » a été lancée par l'anglais H. Wheeler Robinson, à partir de 1911, notamment dans un article de synthèse de 1936 [2]. D'autres exégètes ont contribué, indépendamment de lui, à élaborer la notion (Mowinckel, Pedersen, Hempel) ; d'autres (Eissfeldt, A. Stanley Cook, R. Aubrey Johnson) furent tributaires de ses recherches. La notion se trouve utilisée dans un certain nombre d'études catholiques ; signalons par exemple le cahier n° 9 de *Lumière et Vie* [3]. Nombreuses et fournies (60 pages continues), les notes permettent de saisir l'importance grandissante qu'elle a connue dans l'exégèse récente. H. H. Rowley la considère comme une clef (p. 243).

Plus vécue que réflexive, la conception ne peut être réduite à des termes logiques (p. 288). A nos esprits trop systématiques et quelque peu individualistes elle risque de paraître étrange (p. 219-220). Une preuve de son bien-fondé se dégage de l'application universelle et souple qu'on en peut faire dans la Bible : « bon nombre de textes s'éclairent merveilleusement quand on les lit dans cette perspective » (p. 16).

Le vocable de « personnalité corporative » exprime deux choses : d'abord le fait qu'un individu unique est fonctionnellement identique à une communauté ; ensuite que, nonobstant ce caractère corporatif, il demeure vraiment une personne individuelle. La dialectique de l'individuel et du collectif est saisie ici sur le vif ; on passe par des transitions à peine marquées de l'un à l'autre et inversement : l'individu tend à devenir le groupe et le groupe tend à s'identifier à l'individu représentatif ; de telle sorte que la notion peut être dite fluide et dynamique. Il ne s'agit surtout pas d'une sorte de représentation idéale ; la notion est réaliste. Donc, si l'on s'en tient à un moment donné de la durée, un groupe a tendance à s'exprimer dans un représentant unique (schéma horizontal du chef) ; et si l'on recourt à la catégorie biblique du temps, l'individu chef de file inclut d'avance le groupe (schéma vertical de l'ancêtre).

Ces généralités sont illustrées par beaucoup d'exemples, qui parfois se recouvrent un peu et qui ont pour effet de nous restituer un climat « corporatif ». Quelle est la relation entre le *paterfamilias*, le chef, le roi (on pourrait ajouter : le prêtre) et le groupe qu'ils représentent, eux les détenteurs de la *Beraka* vivifiante ? les mots identification dynamique, unité, solidarité, communion donnent tour à tour la réponse. Même un individu comme Akan (qui n'est pourtant pas un personnage-clef) peut contaminer tout le groupe qui est autour de lui (Jos., VII) et la question de la rétribution collective entre ainsi dans un ensemble plus ample.

Il en est de même pour la question de la rétribution héréditaire. Selon le thème de l'ancêtre et celui des « pères », Kaleb ne fait qu'un avec ses descendants (Num., XIV, 24 ; Jos., XIV, 13) et Jacob, le supplanteur, revit dans l'Israël du Nord (Os., XII, 3-5). Les expressions imagées de concentration et d'extension, de systole et diastole, de pointe et de base d'une pyramide traduisent la conception. Juda, en Jug., I, 2, ce sont les Judéens ; le roi de Tyr, en Ez., XXVIII, 1, c'est la totalité de la population. Et l'oscillation du « tu » (Israël) au « vous » (Israélites), dans les parénèses deutéronomistes notamment (Deut., VII, 4-7), exprime le même fait.

« Une unité métaphysique primordiale » (p. 220) est donc affirmée entre groupe et individu. Toutefois le P. de F. ajoute deux remarques qui éclairent la position biblique. D'abord la Bible accentue délibérément le rôle de l'individu (p. 221). Ensuite « l'unité foncière de la nation sainte est due à une *vocation* divine » : l'auteur parle, à un endroit, d'une « sublimation religieuse du lien sociologique » (p. 85-86) ; cette remarque devrait être faite plus explicitement chaque fois qu'il est question de l'Alliance : l'unité établie par l'Alliance est en définitive religieuse et la « race » (*zéra*) de Jacob, en ps. XXII, 24-25 ; Is., XLV, 19 ; Jér., XXXIII, 26 par exemple, coïncide avec l'Israël selon l'esprit.

[11] La thèse (datylographiée) de H. M. porte sur *La langue des ostraka de Duweir*. Tell ed-Duweir est le site de l'ancienne Lakish.

[1] *Adam et son lignage*. In-8, 320 p., 1800 fr. Coll. *Museum lessianum*. Desclée de Brouwer, 1959.

[2] *The hebrew Conception of Corporate Personality* dans *Zeitschrift für Alttestam. Wissenschaft. Bhft* 66, 1936, p. 49-61.

[3] *Jésus, le Fils de Dieu* (avril 1953), p. 14, 66. Signalons que le fondateur et directeur de cette revue, le P. Grail, o. p. est mort prématurément en juillet dernier. Ancien étudiant à l'Ecole biblique de Jérusalem et professeur au *Studium* dominicain de St-Alban-Leysse il a imprimé à cette revue une orientation où la Bible tient une grande place.

Diverses applications concrètes de la notion ainsi dégagée sont énumérées.

Le *roi* israélite et son peuple sont très liés (ps. XXVIII, 8) : c'est que le roi est le point d'insertion de la *beraka* pour sa communauté et, comme tel, prend figure de sauveur (cf. ps. LXXII, 6, 16). « Cette figure du Roi a servi de prototype à celle du Messie, qui saura s'acquérir un peuple acceptable, dont il fera l'unité en l'associant à sa vie intime » (p. 221).

Le problème du « *moi* » *des psaumes*, avec le passage fréquent du singulier au pluriel et inversement, ne s'éclairerait-il pas si l'on entendait un individu représentatif — roi ou prêtre [4] — incarnant les aspirations de sa communauté. Ainsi on dépasserait les explications partielles de Smend (le « moi » des psaumes est collectif) et de Balla-Gunkel (ce « moi » est individuel) : après la thèse et l'antithèse, ce serait... la synthèse. Il est difficile de présenter cela, pensons-nous, autrement que comme *un* élément de solution, qui se trouve d'ailleurs signalé dans le grand commentaire de Gunkel. Mais, comme tel, il nous révèle bien la résonance communautaire de la prière psalmique.

A son tour *le prophète* est symbole et structure du peuple à qui il est envoyé. Parce qu'il a un pouvoir intercesseur et qu'il incarne la conscience d'Israël, on peut dire que le peuple élu se concentre en ce membre privilégié. C'est ici qu'il faut répéter que cette solidarité avec la communauté se présente sur un plan plus purement spirituel. La médiation [5] royale ou même sacerdotale a des notes plus « naturelles ».

Le problème du *Serviteur de Yahweh*, dans la seconde partie d'Isaïe, s'éclaire aussi par la notion de personnalité corporative. De F. envisage les 4 chants du Serviteur à la lumière de leur contexte et, avec un nombre croissant d'exégètes, maintient à la fois, pour l'identification de l'*Ebed*, la solution individuelle et la collective : il y a une oscillation dans la pensée du Second-Isaïe. Les deux premiers chants (XLII, 1-7 ; XLIX, 1-6) s'entendent davantage d'un « Israël hypostasié » : le dernier (LII, 13-LIII, 12), davantage d'un individu qui est le roi de la Sion nouvelle (p. 170) [6]. Ainsi « on se trouve en présence d'une lente maturation : le « serviteur » Israël évolue vers un individu, serviteur par excellence ; jamais cependant on ne laisse tomber dans l'oubli la donnée initiale, d'après laquelle le « serviteur » originel, c'est la nation tout entière » (p. 171) dotée d'une mission que va exécuter le serviteur du 4e chant dans un degré réellement unique. Rappelons ici ce qu'écrit le P. Tournay, o. p. : Le Serviteur est « un individu que sa vocation rend solidaire de son peuple (XLIX, 3) et qui reflète au maximum les traits de l'Israël qualitatif » (*Revue biblique*, 1959, p. 135).

[4] Peu de place est faite dans ce livre au prêtre. Sa médiation se confond, avant qu'il y ait un sacerdoce spécialisé, avec celle du roi, qui est elle-même une extension de celle du père.

[5] On aimerait que la notion de *médiation* soit plus explicitement traitée dans son rapport (foncier) avec la notion analysée.

[6] Le 3e chant (L, 4-9) ne semble pas retenu comme chant du Serviteur (p. 169-170).

Le *Fils de l'homme* doit être conçu également comme une personnalité corporative. Explicitement le symbole représente « le peuple des saints » dans Dan., VII, 18, 22, 27, mais aussi (si du moins on lit Daniel à la lumière de la tradition apocalyptique) le souverain messianique de l'époque eschatologique.

Pour ce qui est d'*Adam*, J. de Fr. pense qu' « il contient d'avance par une inclusion très réelle et très réaliste tout le genre humain » (p. 223). La figure du *Nouvel Adam* est antithétique : « parce qu'il inclut, voire *est* (dynamiquement) le groupe des chrétiens, le Christ est tellement uni aux siens que tout ce qu'il fait se répercute en eux » (p. 224).

Le livre que nous avons analysé essaie d'exprimer bibliquement les vérités dogmatiques du péché originel et de la Rédemption. En en fixant mieux la problématique, il rendra service aux théologiens, qu'il ne prétend pas suppléer. Simplement ils auront à surmonter certaines longueurs, ou inversement certains exposés trop pleins d'allusions et à bien préciser la nature de la solidarité qui est en jeu dans les diverses applications de la notion étudiée.

Remercions le P. de Fr. de ce livre plein de points de départ.

* *

6. — L'*Ami* est revenu plusieurs fois sur les perspectives missionnaires de l'Ancien Testament (1956, p. 411-418 ; 1957, p. 586-587). R. MARTIN ACHARD, professeur à l'Université de Neuchâtel, apporte sa contribution à l'étude de ce problème [7]. La clarté de cet auteur, la richesse de son information, sa faculté d'accueil vis-à-vis des exégètes catholiques sont des qualités déjà signalées à nos lecteurs (*Ami*, 1957, p. 251-252, 587-588).

Dans cette nouvelle étude, M.-A. veut souligner l'unité de *la* perspective missionnaire des écrits vétérotestamentaires. C'est l'oracle d'Isaïe, II, 2-4 qui lui paraît le plus représentatif d'une idée constante, saisie ici à son point d'achèvement. Ce passage, qui date du VIIIe siècle, annonce, en effet, le rassemblement eschatologique des peuples païens au sanctuaire de Sion. Ainsi l'Histoire, selon l'A.T., « s'achèvera par un mouvement centripète et non centrifuge » (p. 55). Alors Israël accomplira en perfection sa mission de peuple élu vis-à-vis des païens, c'est-à-dire assumera par sa présence au monde — mais un monde désormais rassemblé par l'initiative divine — sa fonction médiatrice : il témoignera de la souveraineté divine et parlera au nom de Yahweh (au ℣. 3, son activité sacerdotale est marquée par le mot « *torah* » et son activité prophétique par le mot « parole »). Par son intermédiaire, Dieu se communiquera au monde : la présence d'Israël y est, en effet, « un miracle qui doit finalement attirer les Gentils à Yahweh » (p. 70).

Cette phrase pourrait résumer tout le livre. Israël est « l'instrument que son Dieu a choisi

[7] *Israël et les nations : la perspective missionnaire de l'A. T.*, 77 p., 600 fr. dans *Cahiers théologiques*, n° 42, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1959.

pour manifester sa gloire. Le peuple élu est le témoin de Yahweh dans le monde, sa présence est une question pour les nations avant d'être l'occasion de leur salut » (p. 53). L'Alliance est à incidence universaliste : Gen., XII, 3 ; Ex., XIX, 6 ; ps. CXVII, 1 témoignent de façon diverse qu'Israël se situe devant l'humanité comme un centre rayonnant ; le monde se souhaite sa bénédiction, le monde regarde vers ce peuple-mystère. C'est en ce sens qu'il faudrait lire les passages du Second-Isaïe, où l'on a coutume d'apercevoir une pensée nettement missionnaire : XLII, 1-6 ; XLIX, 6-7. A l'avis de M.-A., elle ne s'y trouve pas : « l'Elu n'a pas à faire de la propagande pour gagner l'humanité à son Dieu, il lui suffit de témoigner, par son existence même, de la grandeur de Dieu. C'est en accordant la vie à son peuple que le Dieu d'Israël en fait la lumière du monde » (p. 29). Le Serviteur doit « manifester aux nations *le jugement* » (XLII, 1) c'est-à-dire, le grand œuvre de Yahweh en faveur d'Israël, œuvre qui attirera l'attention des Gentils et les émerveillera ; il s'agit de la résurrection d'Israël faisant retour à Sion. Bref c'est l'existence même d'Israël dans le monde qui constitue un témoignage rayonnant en faveur de Dieu.

On ne refusera pas à l'essai de M.-A. le mérite de la cohérence. Il a le tort, pensons-nous, de restreindre la portée de certains textes, notamment ceux du Second-Isaïe. La période exilique, qui les a vus naître, a été pour Israël, une occasion de réfléchir à sa vocation. La manière d'être fidèle à une vocation, c'est d'y progresser : toute vocation est une fidélité créatrice. La situation où Dieu avait placé son peuple lui était une invitation à découvrir les *goyim*, à percevoir chez eux cette attente religieuse plusieurs fois mentionnée (XLII, 4 ; LI, 5). L'analyse de XLII rend improbable les conclusions avancées : comment les nations pourraient-elles *espérer* une « sentence » dont elles doivent être les premières victimes ? Et n'est-il pas indiqué de tenir compte, pour rendre le mot *torah*, du contexte du Deutéronome, où l'expression indique la somme des normes divines, la religion présentée normativement ?

Le contexte immédiat nous renvoie à la prédication (sans éclat et persévérante) de la vraie religion. Nous ne disons pas que l'idée missionnaire s'étale partout dans le Second-Isaïe, mais qu'on saisit sa naissance, qu'un prosélytisme s'y esquisse (XLIV, 5), qu'on explique, par ces débuts, des textes subséquents comme Is., LVI, 6-8 ; Zach., II, 15 ; VIII, 20-23 ; Is., XIX, 16-25 (dont l'auteur, sans doute un juif égyptien, a refait pour son compte la découverte des *goyim*, comme le prophète de l'Exil). Il est difficile aussi, pensons-nous, de ne pas convenir que Jonas ait été mis par Yahweh dans la situation d'un missionnaire qui prêche bel et bien une formule jérémienne (III, 8-9) que commente en sourdine IV, 2, texte qui vient directement de la tradition sacrale (Ex., XXXIV, 6) et présente la vraie figure de Yahweh dans ses rapports avec les hommes. Le prosélytisme juif en terrain grec n'est-il qu' « une entreprise en quelque sorte privée » (p. 10) ? Le lancement de la traduction grecque du Pentateuque, dont le clivage missionnaire se saisit à une série d'indices, représente bien une initiative officielle, que la Lettre d'Aristée (autour de 100) paraît attester.

Ces remarques ne veulent pas diminuer la valeur d'un essai qui apporte beaucoup sur une question difficile. Nous reprendrions volontiers une réflexion finale de l'auteur : « Entre les mouvements centripète et centrifuge, les différences ne sont que relatives » (p. 71), parce que dans l'un et l'autre Testament « Dieu attend également que tous viennent le rejoindre, là où il se trouve. »

* *

7. — Avec une impressionnante régularité les cahiers « *Evangile* », édités quatre fois l'an par la *Ligue catholique de l'Evangile*, nous apportent de bons guides de lectures bibliques. Chacun est centré sur un thème [8]. Le n° 33 (1959) est intitulé *Le Salut des nations : universalisme et perspectives missionnaires dans l'A. T.* Le P. RÉTIF, s. j., directeur du Centre de formation missionnaire, fondé par la Propagation de la Foi, et le P. LAMARCHE, s. j., professeur d'Ecriture sainte au Scolasticat de Chantilly, l'ont ensemble rédigé.

Ils relèvent tout au long de l'Ancien Testament une « tension (dialectique) entre l'expansion et l'unification » qui atteste l'ampleur universelle du dessein de Dieu en même temps que le souci de sauvegarder l'originalité d'Israël. Ce n'est donc pas « une belle évolution linéaire » qu'on va nous découvrir, selon un « schéma simpliste ». L'ordre suivi, d'ailleurs, n'est pas strictement chronologique, mais on s'attache aux différentes catégories d'écrits bibliques, en terminant par le Psautier, qui garde l'écho des tendances diverses qu'on aura rencontrées.

Tendances où tout ce qui est « ouverture » sera soigneusement noté : universalisme « centralisateur » de I Reg., VIII, 41-43 (p. 32) ou d'Is., II, 2-4 (p. 38) ou même d'Is., XIX, 18-25 (p. 40) ; universalisme « négatif » de Jér., IX, 24-25 qui englobe Israël et *goyim* dans le même châtiment (p. 48 ; universalisme « guerrier » et conquérant du ps. II (p. 84) qui a un caractère messianique et du ps. LXXII dont le ℣. 17 reprend la promesse faite à Abraham (Gen., XII, 3). L'universalisme « missionnaire » est vraiment atteint avec les chants du Serviteur (p. 50), le livre de Jonas, « une des plus belles invitations missionnaires de l'A. T. » (p. 61) et le prosélytisme de la Diaspora.

Bien des notations sont à retenir de cet essai. Par exemple, le lien entre la revendication messianique de conquête du monde et l'élan missionnaire qui va accomplir, de façon différente, le même programme : on pourrait saisir dans Is., LIII déjà ce passage, et aussi dans le ps. XXII (p. 86).

La « charge » universaliste que les LXX ont ajoutée à Am., IX, 11-12 est bien notée (p. 36),

[8] Quatre Cahiers annuels, abonnement 550 fr. à la *Ligue catholique de l'Evangile*, 2, rue de la Planche, Paris-7e. C.C.P. Paris 391-83. Ce centre vient de faire paraître une excellente brochure sur le mouvement biblique (dont les origines sont anciennes !), intitulée *Les Catholiques et la Bible*.

mais une remarque analogue aurait dû être faite à propos de Joël, III, 1-5 : saint Pierre, à la première Pentecôte chrétienne, va bien reprendre ce texte, mais en en omettant la fin, ce qui revenait à l'universaliser (p. 63). Puisque nous sommes dans le détail exégétique, il nous semble difficile de voir en Deut., XXXIII, 3 (p. 20, 32) une affirmation universaliste, ou bien il faut faire fi des règles du parallélisme :

> Oui, [Yahweh] aime les *ammim*,
> tous *ses saints* sont dans sa main.

Les *ammim*, ce sont les tribus d'Israël, et non les peuples païens.

III. — COMMENTAIRES BIBLIQUES

8. — Dans la collection de commentaires bibliques que dirige Mgr Garofalo, A. PENNA, à qui nous devions déjà un *Jérémie* (1952), a publié récemment un *Isaïe* qui fait grand honneur à l'exégèse catholique [1].

On sait que les commentaires catholiques de ce prophète n'ont point été nombreux au cours du dernier demi-siècle [2] et l'on nous laisse deviner pourquoi (p. 380). Il fallait qu'une question préalable et fondamentale, puisqu'elle commandait la perspective même d'un commentaire, fût peu à peu mûrie et comme dépassionnée : le livre d'Isaïe est-il tout entier l'œuvre du prophète de ce nom qui vivait au VIII[e] siècle ? ou bien est-il une collection où se discernent, en gros, trois sections, l'une du VIII[e] siècle (I-XXXIX), la deuxième de l'Exil (XL-LV) et la dernière du temps de la Restauration (LVI-LXVI) ? La première position, commune et traditionnelle, se réclame de la manière de parler de l'Ecclésiastique (XLVIII, 20-25) et du Nouveau Testament.

Mais ces références ne constituent pas un argument dogmatique ; et, même, si l'on s'en rapporte à II Chr., XXXVI, 22 (Esd., I, 1) qui semble attribuer au prophète Jérémie les ch. XL-LXVI d'Isaïe, il faut ajouter que cette position traditionnelle aurait été plutôt incertaine au début (*piuttosto incerta agli inizi*).

Pour opter en faveur de la deuxième position, P. s'appuyera moins sur les indices littéraires — dont les particularités pourraient s'expliquer, à la rigueur, par la différence des thèmes traités et par l'âge de l'auteur (p. 377) — que sur l'analogie des prophètes : ceux-ci sont mêlés intimement aux événements de leur temps, participent intensément aux douleurs et aux joies de leurs contemporains et leurs prophéties messianiques elles-mêmes sont colorées par l'immédiat. « Pourquoi (l')Isaïe (du VIII[e] siècle) apostropherait-il ses auditeurs comme s'ils étaient dans la condition décrite au psaume CXXXVII ? Quelle utilité pratique aurait eu son message ? » A cette considération, il faut ajouter qu'on ne trouve aucune trace explicite d'Is., XL-LXVI chez Jérémie ou Ezéchiel (p. 378).

L'option de P. rejoint celle de beaucoup d'exégètes catholiques. Ce qu'il dit du cas du P. Knabenbauer (p. 380) est bien instructif : dans son commentaire de 1887, l'éminent exégète tenait pour « très certaine » l'opinion traditionnelle ; au dire du P. Höpfl (*Introductio specialis in libros V. T.*, 2[e] éd., Rome, 1921, p. 260, note) c'est à l'opinion contraire qu'il s'attacha par la suite. Le travail des exégètes catholiques a accru, semble-t-il, le poids des arguments dont la Commission biblique, dans son décret du 29 juin 1908 (*Enchiridion biblicum*, 2[e] éd., 1954, n[os] 291-5) demandait qu'ils fussent plus solides [3].

En même temps que l'existence des trois grandes parties du livre d'Isaïe est affirmée, on a soin de souligner celle de constantes qui sont présentes tout le long du livre et indiquent « une continuité réelle dans toute l'œuvre » : ainsi du titre divin « le saint d'Israël » (p. 373), de la doctrine des « pauvres du Seigneur » (p. 396), de la tension messianique et du caractère universaliste de la religion (p. 397). On parle volontiers aujourd'hui d'une école isaïenne, qui aurait maintenu longtemps l'influence du grand prophète du VIII[e] siècle : des disciples directs (VIII, 16) contribuèrent à la conservation de ses écrits ; un prophète de la fin de l'exil reprit les idées fondamentales de perspective messianique en les liant au Retour ; quelques années après, un autre prophète [4] aurait imité consciemment ce dernier en guidant, entre 538 et 520, les gens revenus d'Exil (p. 397-8).

Telles sont les lignes directrices de ce nouveau commentaire. Pour le construire, P. a mis en œuvre une immense érudition, qui pourtant ne le submerge pas. Ses choix sont toujours prudemment motivés après analyse des travaux consultés.

Suivons les trois parties d'Isaïe, en nous arrêtant à quelques points.

I. — La première partie est d'origine assez diverse. D'abord la réforme religieuse d'Ezéchias a dû avoir pour résultat qu'on attacha une grande valeur aux communications du prophète de la foi. Lui, et aussi ses disciples, sont responsables de la publication de ses plus importants oracles, qui peu à peu formèrent trois sections : I (que P. regarde comme une unité et qu'il daterait, avec hésitation, de 701) ; II-XII ; et XXVIII-XXXIII (le document de l'opposition prophétique à la politique des alliances). La section XIII-XXIII (oracles contre les nations), authentique dans l'ensemble, contient une série ultime d'adjonctions qui seraient le fait d'un

[1] *Isaia*, XII-632 p., 3450 fr. Coll. *La Sacra Bibbia*, Marietti, Turin, 1958.

[2] Ceux de J. Fischer, *Das Buch Isaïas*, 2 vol. Bonn, 1937, 1939 et de Mgr E. J. Kissane, *The Book Isaiah* 2 vol. Dublin, 1941. 1943 sont particulièrement à signaler. Penna note que le fascicule *Isaïe* de la *Bible de Jérusalem* (*Ami*, 1951, p. 341) est précieux pour le sens critique de l'introduction. A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, Paris 1905 (coll. *Etudes bibliques*) contient une traduction fort belle, avec des notes brèves ; l'introduction promise n'a jamais été publiée (bien qu'on en ait reparlé aux environs de 1940).

[3] Sur la portée des décrets de la Commission biblique, voir l'article de Dom A. Miller, son secrétaire, que nous avons traduit dans *Ami*, 1955, p. 425.

[4] P. fait aussi l'hypothèse (p. 397) que le Trito-Isaïe pourrait être le Deutéro-Isaïe, mais l'autre hypothèse (celle que A. Feuillet a développée dans le *Supplém. au Dict. de la Bible*, art. *Isaïe*) lui semble plus naturelle (p. 395).

même auteur, disciple lointain d'Isaïe qui pourrait être en même temps l'éditeur de la section (p. 192) : on lui devrait XVIII, 7 ; XIX, 16-25 ; XXIII, 15-18, qui présentent des ressemblances. Ce travail d'édition se placerait après l'Exil. Mais, dans la même section, XIII, 1 - XIV, 23 (oracle sur Babylone) serait le fait d'un Juif écrivant peu avant 539 (p. 162). C'est au même qu'on devrait les ch. XXXIV-XXXV qui constituent la « petite apocalypse » et forment une section spéciale (p. 324). La « grande apocalypse » (XXIV-XXVII) en forme une autre, qui serait née à Jérusalem vers la même date de 539 (p. 254) ; la citée anonyme dont on annonce à plusieurs reprises la destruction est la Babylone vouée aux coups de Cyrus.

En somme si P. s'accorde avec l'ensemble des critiques sur la structure de la première partie d'Isaïe, il pense pour les deux « apocalypses » à des dates plus anciennes qu'on ne le fait d'habitude [5], encore que pour la datation d'Is., XXIV-XXVII la préface semble moins assurée que le commentaire (p. 17). Pour l'édition définitive d'Is., I-XXXIX, il opine pour le V^e^-IV^e^ siècle ; l'éditeur serait le même qui a ajouté les ch. XL-LXVI.

Le caractère littéraire et les idées sont exposés en faisant abstraction de la diversité des auteurs qu'on a établie (p. 19). Sans doute l'avantage est-il de faire saisir la continuité réelle de l'œuvre.

On sait que les textes classiques sur le messianisme royal se trouvent groupés en VII, 14 ; VIII, 8, 10 ; VIII, 23 - IX, 6 ; XI, 1-9, qui s'éclairent mutuellement. Le premier texte présente l'Emmanuel « non seulement comme un objet de foi, mais comme un motif de crédibilité » (p. 99) ; excellente formule ; mais n'implique-t-elle pas que soient garanties, pour Achaz, la fin du péril national et plus encore la stabilité de la dynastie davidique (p. 99) à qui Dieu a solennellement commis la responsabilité de l'Alliance ? N'est-ce pas la présence de « l'héritier » qui sera signe de crédibilité ? P. écarte le messianisme typique, soutenu par la *Bible de Jérusalem :* mais n'est-ce pas la même réalité que le messianisme dynastique : toute la lignée davidique prépare et annonce Celui qui la clôra ; simplement, aux moments de crises nationales et de déficiences royales, on espère comme une émergence dans la dynastie, un monarque qui réalisera mieux l'idéal qui fut confié à David, idéal proprement messianique (II Sam., VII) [6].

Mais, nous dit-on (p. 99), le trait essentiel pour soutenir le messianisme littéral, et même christologique, n'est-il pas la conception virginale qui, de fait, ne s'est réalisée que dans le cas de Jésus ? — Là il faut répondre franchement en prenant ce texte aux différents niveaux de la tradition vivante [7] : le texte massorétique n'a pas la clarté du texte des Septante, qui n'a pas la clarté du texte évangélique. Dans le premier, il y a l'idée d'une naissance où le rôle de la Divinité est souligné ; dans le 2^e^, l'idée d'une naissance virginale ; dans le 3^e^ s'est traduit l'événement de Nazareth. Qu'Isaïe se soit servi, pour exprimer la grandeur hors de pair de l'enfant à naître, d'un style où se relèvent des réminiscences phéniciennes cela ne doit pas étonner quand il est question de style royal. L'étude du ps. CX a mis en lumière un fait semblable [8] et, à propos d'Is., XIV, 12, où pour un roi étranger, un thème tout pareil à celui du psaume CX est attesté, P. ne récuse pas un modèle phénicien (p. 158).

Pour la datation de IX, 1-6, on doit arriver à une précision plus grande qu'il n'est supposé p. 26 ; Alt a montré, dans l'étude citée p. 119, que ce poème messianique ne peut être né qu'entre 732 et 722, à l'époque où Assur occupait les 3 provinces du Nord (VIII, 23) : la restauration du royaume de David dans ses limites est un trait messianique. Le titre d'*El gibbor* (Dieu-héros), en IX, 5, indique la nature divine du Messie (p. 27, 118), bien que Dieu seul « connût parfaitement la convenance parfaite entre la réalité future et le sens littéral » ; il reste qu' « il est permis de douter que les contemporains du prophète aient exactement compris l'expression » en question (p. 120). On eût aimé que le commentateur nous introduisît plus positivement dans la mentalité de ces contemporains, que la promesse concernait apparemment.

II. — Dans la *2^e^ partie* du livre d'Isaïe la question des quatre chants du Serviteur de Yahweh (XLII, 1-7 ; XLIX, 1-6 ; L, 4-9 et LII, 13 - LIII, 12) est traitée avec ampleur. Ici les études de Fischer, van der Ploeg, North et Lindblom apparaissent fondamentales à P. (p. 381). Les chants ont pour auteur le Second-Isaïe lui-même ; P. les explique dans leur contexte (p. 381) et n'est favorable ni à leur existence indépendante, ni à leur composition en un second temps. L'exégèse qu'il en donne est résolument individualiste et messianique ; le Serviteur est le prophète missionnaire par excellence ; il a été pensé avec les traits de Moïse et de Jérémie ; mais c'est un prophète rédempteur ; quelques touches royales (XLII, 1, 6 ; LII, 15) achèvent le portrait ; le retour d'Exil, qui lui est attribué, est le commencement du salut : « tout est subordonné à cela selon le plan providentiel ; mais il n'est pas dit que tout doit se réaliser dans un parfait synchyronisme » (p. 384). P. s'arrête peu à l'interprétation collective, qu'il écarte [9].

Il annexe au Second-Isaïe le passage LVI, 1-8, si remarquablement universaliste, et dont on fait ordinairement le début du Trito-Isaïe.

III. — La mission de ce dernier est exprimée en LXI, que quelques critiques ont considéré, à tort, comme un 5^e^ chant du Serviteur (p. 590). Son public ce sont les *anawim*, qui se définissent par des notes de misère et de piété. Les études consacrées aux « pauvres de Yahweh » sont nombreuses aujourd'hui, mais il n'en est fait ici aucune mention [10].

[5] Voir notre exposé dans *Introduction à la Bible*, I, 2^e^ éd. 1959, p. 503-5, 566, 569-71.
[6] Voir notre article *Messianisme* dans *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. V, c 1178 ss.
[7] Voir H. Cazelles, art. *Emmanuel*, dans *Catholicisme*, IV, c. 55-56 ; et aussi la référence de la note précédente.
[8] Ci-dessous, p. 640.
[9] Cf. ci-dessus, p. 635, le compte rendu de l'ouvrage de J. de Fraine.
[10] Voir l'art. πτωχος dans le *Wörterbuch zum N. T.*

9. — P. GUICHOU, professeur d'Ecriture Sainte au Grand Séminaire de Quimper, a publié la troisième et dernière série de ses commentaires sur les Psaumes [1]. On en connaît la manière : chaque pièce du Psautier est commentée dans un triple registre, comme prière d'Ancien Testament, puis du Christ, enfin de l'Eglise ; entre ces plans on a le souci de marquer la continuité. Le sens littéral est exposé par quelqu'un qui a du métier, mais n'en fait jamais étalage ; cette même discrétion se saisit dans les exposés spirituels qui ont une base textuelle sérieuse.

Quelques grands psaumes de cette dernière tranche retiendront l'attention. Le ps. CIV (*Benedic, anima mea*) dit les merveilles de la « création continue » ; les « savants » sont « spécialement » invités à le reprendre (p. 21) ; et cependant le thème en est si franciscain, qu'on aurait préféré une allusion au « Cantique du Soleil ».

Nous sommes moins sûr que G. que le ps. CVII (*Confitemini Domino*) s'adresse aux rapatriés de Babylone (p. 34) ; c'est plutôt un psaume d'action de grâces où des Juifs venant d'une très vaste Dispersion (℣. 3) expriment les malheurs auxquels ils ont échappé (prisonniers libérés, malades guéris, caravaniers, navigateurs), à l'occasion d'une de ces fêtes où les *hadjis* s'assemblaient à Jérusalem.

Nous en dirions autant pour le ps. CXVIII (*Confitemini Domino*), où l'on peut entrevoir un groupe de prisonniers élargis (℣. 5-9), un de caravaniers (℣. 10-14) et un de malades (℣. 15*b* - 21) se dirigeant en cortège vers l'autel.

Le grand ps. CXIX (*Beati immaculati*) est un de ceux où le commentaire est le mieux venu. On nous fait pénétrer la vie concrète du psalmiste, qui a donné quelques éléments d'un itinéraire spirituel ; la Loi à laquelle il a une dévotion enthousiaste n'est point un code abstrait, mais l'expression de la volonté présente du Seigneur vivant. Nul doute que Jésus ait fait de ce psaume son chant préféré (p. 87), lui dont l'obéissance au Père était comme sa respiration.

Le ps. CIX (*Deus laudem meam*), qui fait problème à cause de ses imprécations (p. 39), devient une prière du Christ en sa Passion et une prière des chrétiens persécutés : évidemment le christianisme ne peut chanter tel psaume qu'en le dépassant. Nous pensons cependant qu'il y a, pour le prêtre, une manière de réciter les psaumes d'imprécation (cf. le ps. LXIX), c'est de se mettre à la place de ceux qui souffrent, de donner expression à ce « sang d'Abel qui crie », de rectifier ces plaintes et de les transformer en prières.

Il y a un essai intéressant pour bien centrer le ps. CXXXIX (*Domine probasti me*) : le psalmiste proteste contre les impies qui lui en veulent et avec qui il se défend de pactiser (℣. 19-22) ; pour cela il en appelle à la connaissance que Yahweh a de son serviteur (℣. 1-18, 23-24). Généralement on retient surtout ce long préalable qui fait de cette pièce la prière la plus « philosophique » de la Bible.

Le psaume CXXXII (*Memento Domine David*) attend directement la venue du Messie et il proviendrait de l'école du Chroniste, sinon du Chroniste lui-même (p. 146). Au contraire le psaume messianique CX (*Dixit Dominus*) est adressé à David lui-même, dont la dignité et les exploits futurs sont chantés à l'occasion de l'intronisation de l'Arche à Jérusalem (II Sam., VI). « Très diversement conservé dans les manuscrits, le ℣. 3 reçoit de ce fait des traductions très diverses, dont aucune n'est pleinement satisfaisante. Le sens demeure aussi incertain » (p. 46). Il semble que ce pessimisme a moins de raison d'être si l'on examine ce verset difficile dans le cadre des « relectures » successives [2]. Le terrain messianique est un lieu privilégié pour ce phénomène où se saisit au vif l'idée de tradition.

Naguère le P. Lagrange désespérait de trouver du texte massorétique à celui des Septante un passage. Il apparaît maintenant que les progrès de la méthode comparative permettent de le déceler. L'éloge du roi dynastique utilise au ℣. 3 un certain nombre de thèmes relevés dans les compliments idéalisants adressés aux rois orientaux : naissance surnaturelle, mention des montagnes où elle se situe (comme dans le cas du roi Assurnasirpal, né pourtant dans le palais de Ninive), mention de la déesse cananéenne Shahar (Aurore) et du dieu cananéen de la fertilité Tal (Rosée). C'est un cas d'assimilation d'un style de cour et Mgr Coppens y a relevé un certain nombre de réminiscences et de touches ougaritiennes. On peut donner cette traduction dont j'emprunte les éléments à Mowinckel, Coppens et même à Bonsirven dans la dernière édition de Crampon :

A toi le principat !
Au jour de ta naissance sur les montagnes saintes,
du sein d'Aurore, pour moi, comme Rosée
je t'ai engendré.

Si l'on replace ce ℣. 3, *crux interpretum*, dans son ensemble littéraire on constate une succession croisée, une sorte de chiasme : promesse de victoire (1-2), oracle de dignité (3), oracle de dignité (4), promesse de victoire (5-7). Le poème a dû servir pour une intronisation royale.

Dans la version grecque, la relecture a respecté la plupart des arêtes de ce texte, mais en faisant subir à l'ensemble une transposition : l'intronisation est céleste au milieu des anges et la préexistence du Messie est annoncée. La perspective est devenue, en plus grandiose, celle du Daniel (ch. VII) :

Tecum principium
in die virtutis tuæ in splendoribus sanctorum.
Ex utero ante luciferum
genui te.

Quant à la recension massorétique dont j'emprunte la traduction au premier Crampon (1904), elle nous donne cette lecture :

Ton peuple accourt à toi
Au jour où tu rassembles ton armée en ornements [sacrés ;

[1] *Les Psaumes commentés par la Bible, ps.* 101-150, 236 p., coll. *L'esprit liturgique*. Ed. du Cerf, Paris, 1959. Les deux premiers volumes ont été présentés dans l'*Ami* 1958, p. 182 et 526.

[2] Cf. A. Gelin, *Les relectures bibliques à l'intérieur de la tradition biblique*, dans les « Actes du Congrès biblique international de Louvain », 1958 (cf. *Ami*, 1959, p. 33-34).

Du sein de l'aurore vient à toi
la rosée de tes jeunes guerriers.

Il y a chance que cette *aura* militaire ait été substituée à l'*aura* primitive, capable de dérouter les rabbins. Récemment del Medico a soutenu que c'était la lecture originelle, ce que tient également Castellino dont on sait la belle traduction :

Ton peuple est tout élan au jour où tu déploies tes forces.
Sur les monts sacrés tes jeunes gens te cherchent, tendus [vers la victoire.

Mais il semble que la relecture des Septante ne s'expliquerait pas avec un tel point de départ [3].

* *

10. — En nous donnant successivement un Isaïe (*Ami*, 1951, p. 344-345), un Jérémie (*Ami*, 1953, p. 70-71) et un Ezéchiel (*Ami*, 1954, p. 371), J. Steinmann travaillait, en fait, à une grande *Histoire du prophétisme biblique* en 7 volumes. Le volume récemment publié [4] aurait dû paraître avant les précédents, mais chacun formant un tout bien délimité, l'inconvénient n'est pas grave.

L'*Ami* a décrit, depuis le début de son œuvre exégétique, et, semble-t-il, avec une certaine sympathie, la manière de l'auteur. J. Steinmann existe. On peut ne pas le suivre pour telle ou telle hypothèse critique, mais on ne peut lui dénier les qualités de traducteur et d'historien, au sens de Michelet. « Il y a plus de vie encore dans la Bible que je n'en ai découvert », cette phrase qui termine sa préface dit bien son dessein de nous rendre présents, et contemporains, les antiques prophètes.

Le nouveau livre saisit le prophétisme dans son élan premier, à partir de l'occupation de Canaan.

« Il fallait bien qu'il manquât quelque chose ou quelqu'un aux prophétismes étrangers [5] pour qu'ils n'aient jamais abouti qu'à des essais avortés et balbutiants, alors que dans tous les autres domaines des lettres et des arts ces peuples ont dépassé infiniment Israël. Il y avait en Israël un germe prophétique, un élan mystique profond, un principe mystérieux de développement qu'on n'observe pas ailleurs. Car une vie intense n'est pas issue du néant » (p. 28).

Après avoir rappelé ce principe directeur, S. esquisse une histoire du prophétisme ancien. Déjà du Cantique de Débora se dégagent certains traits prophétiques (p. 39). Samuel est comme déchiré par l'ambiguïté du royaume (p. 52) : peut-on s'installer et s'organiser sans trahir l'idéal nomade ? En face de la monarchie davidique, si prestigieuse, les prophètes accueillent les nouveautés en préservant la tradition. Sous Salomon, le *Corpus* des *Secondes traditions yahwistes* contient des développements prophétiques et c'est surtout par cela que le prophétisme s'exprime (p. 74). Le prophétisme nordique soutient la sécession de 931 (p. 82), amenée par le comportement non-traditionnel de Salomon. « Maquisard de Dieu », Elie se dresse contre la tentative de Jézabel qui prétend anéantir définitivement le vieux yahwisme austère (p. 88) ; mort, Elie triomphe. Elisée est divers ; il canonise le nationalisme, et la monarchie samaritaine paraît adoptée par le prophétisme (p. 129), mais il est surtout le héros d'une geste quasi monastique dont la portée est bien analysée (p. 135-137).

La moitié du volume est réservée aux grandes figures d'Amos et Osée. Le contenu des livres qui portent leurs noms est presque intégralement traduit et commenté, mais il sera bon de se reporter à la table des textes pour retrouver l'ordre biblique, qui est fort (peut-être trop) disloqué dans la présentation de S.

Osée nous a particulièrement retenu. Depuis quelques années on note chez les critiques une réaction contre « le roman qui montrerait en Gomer une prostituée » (p. 191). Mgr Coppens chez les catholiques [6], H. W. Wolff chez les protestants [7] ont vigoureusement réagi contre cette théorie qui était devenue courante chez les auteurs. Pour le premier, « du point de vue du culte répandu dans le royaume du Nord, toute fille d'Israël pouvait être dite une prostituée » ; pour le second l'expression « femme de prostitutions » s'explique plus concrètement par référence à un rite d'initiation matrimoniale, attesté en Babylonie et en Phénicie, et auquel les filles d'Israël se seraient soumises, dans le climat fortement syncrétiste d'une religion baalisée ; mettant leur mariage sous le patronage des divinités de fécondité, elles le viciaient radicalement et l'expression « enfants de prostitutions » se comprend dans la bouche d'Osée, si profondément yahwiste. S. opte pour la première explication : « Osée fut marié à une femme honorable du pays. Il en eut trois enfants » (p. 191).

Mais ici l'affaire se complique. Quels sont les rapports de la Gomer du chapitre I (biographique) et de la femme du ch. III (autobiographique) ? Sur ce problème, les amateurs de romans se sont donné beau jeu [8] ; mais nous craignons que S. n'ait ajouté à la série. Cette autre femme, une concubine infidèle à son premier amant, Osée s'en éprit, la libéra en l'achetant, mais ne l'épousa pas. Drame de l'amour contrarié, frustré, qui lui

[3] Sur les Psaumes, voici encore deux livres à signaler. — Le R. P. G. Brillet, de l'Oratoire, a donné un bref commentaire spirituel de 90 psaumes, dans un volume qui est le 2e d'une série de quatre intitulée 365 *méditations sur la Bible* (coll. *Vie Intérieure*, Paris, Aubier. 1958, 670 fr. le vol.). Dans le volume consacré aux psaumes, on retrouvera ce goût de la vie intérieure que le R. P. nous a si souvent enseigné au cours de sa féconde carrière. Un rappel succinct du contenu de chaque pièce est suivi de suggestions utiles à notre vie de chrétiens.

La collection *Pas à pas avec la Bible* qui a été lancée par M. l'abbé du Jeu, actuellement curé de Velars-sur-Ouche (Côte-d'Or) et reprise par Dom Thierry Maertens, de l'Abbaye St-André-lès-Bruges, vient de publier *Les Psaumes* (1958). Une page est réservée à chaque psaume. On en donne l'analyse et les thèmes principaux, puis on nous introduit à la lecture novotestamentaire et liturgique. Les conseils généraux qui introduisent à cette lecture — la seule essentielle — seront lus très utilement : Dom Maertens étant l'auteur du fascicule, c'est un peu de la tradition monastique qui nous arrive par lui.

[4] *Le Prophétisme biblique des origines à Osée*, 260 p. 1260 fr. Coll. *Lectio divina* n° 23. Ed. du Cerf, Paris, 1959.

[5] Les p. 18-21 décrivent les prophétismes égyptien, phénicien et mésopotamien.

[6] *L'histoire matrimoniale d'Osée*, dans *Mélanges Nötscher*, Bonner Biblische Beiträge, 1950, p. 38-45.

[7] *Dodekapropheton, Hosea*, dans *Biblischer Kommentar* de Noth, Neukirchen.

[8] Voir notre article *Osée*, dans le *Supplément au Dict. de la Bible*.

fit découvrir le cœur de Dieu : ce que Jérémie « découvrira dans la solitude du célibat, Osée le découvre dans la solitude encore plus affreuse de l'amour » (p. 239). Tout cela est bien moderne !

Osée aurait été témoin de la catastrophe de 721 (chute de Samarie) (p. 227) et certains de ses oracles seraient même postérieurs à l'événement. Il est difficile de descendre aussi bas ; la date de 732 (où le royaume du Nord fut sérieusement écorné par Assur, cf. Is., VIII, 23) convient bien à Os., II, 16 ss.

A plusieurs pages, S. remarque la présence, dans le Nord, de cercles prophétiques ou conservateurs. Il est curieux qu'il n'ait pas relevé les quatre ou cinq allusions qu'y fait Osée et n'ait pas amorcé par là la question de l'origine du Deutéronome.

IV. — QUMRAN

11. — A. DUPONT-SOMMER, professeur à la Sorbonne, a orienté ses recherches vers les manuscrits de Qumrân depuis 1949. C'est lui qui fut, sinon le père, du moins le premier champion public de la thèse essénienne, devenue largement majoritaire [1]. Il estime que « le moment n'est pas encore venu pour l'historien de rédiger un grand ouvrage vraiment exhaustif », car tous les textes de Qumrân ne sont pas encore publiés, et les résultats des fouilles entreprises ne sont pas entièrement connus [2]. Son nouveau livre se présente toutefois comme une importante synthèse où le public cultivé trouvera, traduits et commentés, les textes qumrâniens (sauf les bibliques), mises au point et justifiées les conclusions des travaux antérieurs de l'auteur, discutées un certain nombre d'autres hypothèses qu'il juge aberrantes. Le livre est écrit avec une grande clarté et un enthousiasme secret pour ce « passionnant sujet » qui touche de si près à l'histoire ancienne du judaïsme et à celle des origines chrétiennes [3]. Pour l'arrière-plan historique des manuscrits, la date de 63 av. J.-C. (prise de Jérusalem par Pompée) semble toujours à D.-S. le centre de gravité. Les *Kittim* dont la menace pèse, seraient les Romains, comme dans Dan., XI, 30. Le *Prêtre impie*, qui persécute les Esséniens, serait à identifier avec le Grand-prêtre asmonéen Hyrcan II. Le *Maître de Justice* aurait commencé son ministère vers 104-103 et serait mort vers 65-63 (p. 134-135) ; l'hypothèse qui sourit le plus à D.-S. est de l'identifier avec Onias le juste, dont nous savons par Josèphe qu'il mourut lapidé par la populace dans le camp d'Hyrcan II, en 65 (p. 370, note 3). Prêtre réformiste, adversaire du sacerdoce de Jérusalem, le Maître de Justice fut arrêté, jugé, maltraité et vraisemblablement mis à mort au cours d'une persécution contre la secte. D.-S. pense toujours que le *Commentaire d'Habaquq*, XI, 3-8, fait allusion à sa mort violente et à sa revanche posthume contre ses ennemis, qui coïnciderait avec la prise de Jérusalem par Pompée (p. 278-279). Le *Commentaire de Nahum* (p. 281) fait allusion à un personnage « crucifié », où Allegro a vu le Maître de Justice ; mais D.-S. indique plus qu'il n'exploite cette opinion (voir *Ami*, 1957, p. 251). Le Maître de Justice s'est dit lui-même dans des *Hymnes*, qui sont des confessions mystiques et dont la traduction nous a paru particulièrement réussie (p. 217-266). Il s'applique des passages des « Chants du Serviteur » (p. 372-3). Il est le fondateur de « l'Eglise » (nous dirions de la Communauté) qui est comparée à une bâtisse et à une plantation (p. 378) ; mais faut-il faire de lui « la sève, la vie même de son Eglise » (p. 379, 241) comme si l'on lisait Jo., XV ? Pour elle, il a écrit *la Règle* (Manuel de discipline).

D. S. continue à affirmer que le Maître de Justice est à regarder comme une figure messianique. Malheureusement les doctrines messianiques qui se présentent à nous, dans les textes de Qumrân « sous des formes variées qui révèlent des essais multiples et une évolution considérable » (p. 332), ne sont pas étudiées par lui dans un tableau d'ensemble, ce dont il donne acte (p. 333). Dans le *Manuel de discipline*, IX, 11, on fait allusion à trois personnages eschatologiques : le Prophète (semblable à Moïse, de Deut., XVIII, 15) qu'il faut identifier au Maître de Justice lui-même, et les deux Messies, le sacerdotal et le davidique ; dans ce passage le Maître n'est pas encore identifié au Messie-Prêtre ; on nous laisse seulement entendre que l'ère eschatologique a commencé avec sa présence (p. 110). Mais une fois mis à mort, on attendit son retour : il reviendra, à côté du Messie davidique, comme Messie-Prêtre (p. 62, 87, 123, 127). A d'autres moments, il fut considéré comme le Messie unique et total, comme « l'Oint d'Aaron et d'Israël »; ceci dans l'*Ecrit de Damas* (p. 149). Enfin une liste de *Testimonia*, trouvée dans la grotte IV, attesterait que le Maître de Justice « fut vénéré comme le suprême héros de l'époque eschatologique, doté de la triple qualité de Prophète, de Messie laïque et de Messie sacerdotal » (p. 332). Cela fait au moins quatre étapes.

La monographie récente de A. S. Van der Woude [4] qui étudie minutieusement tous les textes

[1] Comme en 1957 (*Ami*, 1957, p. 584, note 4), A. Parrot fait état, dans les *Nouvelles littéraires* du 20 août 1959, de ses propres réserves et de celles d'un certain nombre de doctes. « Nous avons toujours estimé qu'il n'était pas démontré que les manuscrits des grottes étaient en relation nécessaire et obligatoire avec l'habitat de Qumrân... Jamais et nulle part il ne nous est dit que les Esséniens aient été des copistes ». Pour A. Parrot l'habitat de Qumrân était un poste militaire ; c'est sous sa garde que furent placés, au moment de l'insurrection contre les Romains (68 ap. J.-C.) les manuscrits sacrés « en provenance des synagogues de Judée et des groupements esséniens » situés dans la même aire géographique ; on les entreposa dans des grottes, ainsi que l'inventaire des trésors du Temple (Kuhn) ou de l'Etat juif (Carcopino). Pour D.-S. il s'agit « des biens de la communauté de Qumrân » (p. 404).

[2] Le P. de Vaux vient de publier le rapport préliminaire des fouilles de Feshka, dépendance de Qumrân et établissement agricole de la communauté (*Revue biblique*, 1959, p. 225-255). Il annonce la fin des expéditions archéologiques sur le bord de la Mer Morte.

[3] *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, 446 p., 3000 fr., dans *Bibliothèque historique*, Payot, Paris, 1959.

[4] *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, in-8, 276 p., Assen, 1957. L'auteur donne le résumé de ses conclusions dans l'ouvrage collectif mentionné ci-dessous, sous le n° 13. On remarquera que

qumrâniens à portée messianique, arrive à des conclusions assez différentes. De l'examen de ces textes se dégagent 3 personnages : les 2 Messies qui viendront à l'époque eschatologique, et le Prophète qui est déjà venu en la personne du Maître de Justice. Cette dernière appellation n'est pas un nom propre, ni un titre spécifique ; pas plus que celle de Scrutateur de la Loi, elle n'est applicable qu'à une seule personne. En fait ces deux appellations sont appliquées au personnage historique qui fut, sinon le créateur, du moins l'animateur de la secte et qui n'est que le précurseur des deux Messies de la fin ; elles sont appliquées *aussi* au Messie-Prêtre dans l'*Ecrit de Damas* (VI, 11 ; VII, 18, où il faut lire qu'il « viendra » et non qu'il « est venu » à Damas, désignation métaphorique de Qumrân).

Avec beaucoup de respect, D.-S. aborde la question des rapports de l'essénisme et du christianisme (p. 22-25, 381-392), en des termes qu'il convient de reprendre :

« Si [l'essénisme] eut le privilège de préparer les voies, plus que tout autre mouvement dans le judaïsme, à l'institution chrétienne, l'originalité de celle-ci, en dépit des affinités et des emprunts que les nouveaux textes mettent en lumière, reste en son ensemble hors d'atteinte... Jésus et l'Eglise chrétienne naissante vont se trouver plus solidement enracinés dans l'histoire. Un tel gain est de grande valeur, non seulement pour le savant, mais aussi sans doute pour ceux des croyants que les aspects terrestres et humains des origines du message chrétien ne laissent pas indifférents » (p. 24).

* *

12. — J. CARMIGNAC nous donne le texte restauré, traduit et commenté de *la Règle de la guerre des Fils de lumière contre les Fils de ténèbres* [5]. En attendant que paraisse un deuxième volume qui en sera l'Introduction, il donne déjà quelques idées directrices. L'auteur de la *Guerre* serait le Maître de Justice, qui l'aurait écrit vers la fin de sa vie, aux environs de 110 ; « juriste et théologien plus que stratège ou technicien, il construit sa « guerre » dans un rêve curieux, où se mêlent une véritable utopie et un faux réalisme : il détermine avec minutie l'ornementation des armes et les inscriptions des trompettes, mais il suppose un ennemi sans réaction, qui joue placidement son rôle de bétail à massacrer... » L'intérêt théologique consistera sans doute à étudier le concept de guerre sainte, en prolongement des idées du Chroniste (cf. *Ami*, 1957, p. 22) et à montrer comment, dans sa peinture du Règne de Dieu, l'auteur a notablement restreint les perspectives ouvertes par les Prophètes.

* *

13. — Le *Colloquium biblicum* qui se réunissait, pour la 9e fois, à Louvain, en 1957, a consacré ses recherches à *La secte de Qumrân et les origines du christianisme* [6]. On y trouvera un long article bibliographique (1952-8) de J. VAN DER PLOEG et plusieurs contributions qui intéressent l'Ancien Testament. A. S. VAN DER WOUDE, comme il a été dit, exposa le messianisme de Qumrân, caractérisé essentiellement par la doctrine des 2 Messies, avec la supériorité de celui de Lévi sur celui de Juda. G. LAMBERT étudie la Genèse apocryphe, qui fait partie du premier lot des découvertes. J. COPPENS parle de la piété des psalmistes à Qumrân, dont les sources principales sont Job d'abord, quelques textes du Psautier (notamment le *Miserere*), de Daniel et peut-être même de la Sagesse de Salomon. O. BETZ a étudié la secte de Qumrân en tant que se réclamant de traditions sacerdotales ; le service sacerdotal, généralisé et spiritualisé, serait l'explication décisive d'un certain nombre de comportements. A Qumrân, dans ce camp et cette enceinte sacrés, Ex., XIX, 6 et Ez., XLIV voient leur programme vécu par toute une communauté « sainte ».

A. GELIN, P.S.S.

cet auteur, comme D.-S., reconnaît aux *Testaments des XII Patriarches* une origine juive, et non judéo-chrétienne (contre de Jonge et Milik : voir *Ami*, 1957, p. 583).

[5] XX-288 p., gr. in-8, 2500 fr. Paris, Letouzey, 1958. — La Librairie Letouzey édite sous la direction de J. Carmignac la *Revue de Qumrân*.

[6] 244 p. in-8, 1800 fr. Coll. *Recherches bibliques* n° 4. Desclée de Brouwer, 1959.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

MESSE DANS UN DORTOIR ?...

Q. — Il nous a été rapporté qu'un prêtre, de passage dans un couvent, a célébré tous les jours la messe dans... le dortoir de la communauté et qu'un certain nombre de sœurs ayant assisté à cette messe de leur lit, y ont reçu la communion...

Que pense l'*Ami* de cette manière de faire ?

R. — L'*Ami* n'ayant pas d'opinion « personnelle » sur la question, se contentera de rappeler les *règles* liturgiques et canoniques concernant le lieu de la célébration de la messe, en même temps que les *normes* imposées par la décence et le respect dû au sacrement de l'Eucharistie.

1° Aux termes du canon 822, le lieu ordinaire et normal de la célébration de la Messe est « l'église ou un oratoire consacré et bénit », sauf les exceptions prévues au canon 1096 [1]. Pour célébrer en dehors de ces lieux, il faut ou bien un indult du St-Siège, ou bien une permission spéciale de l'Ordinaire.

2° L'Ordinaire (qui peut être l'Ordinaire *du lieu*, ou le Supérieur majeur d'un Institut religieux exempt lorsqu'il s'agit d'une maison religieuse) ne peut autoriser la célébration que dans un « lieu décent », mais jamais dans une chambre à cou-

[1] D'après ce canon, les oratoires *privés* (ou domestiques) ne peuvent être ni consacrés ni bénits à la manière des églises ; les oratoires semi-publics peuvent être *bénits*, mais ce n'est pas obligatoire.

cher. Encore faut-il qu'il y ait une cause juste et raisonnable, dans un cas extraordinaire et pour un court espace de temps (*per modum actus*) [2].

D'après une déclaration de la S. C. des Sacrements (30 avril 1936), l'Ordinaire ne peut autoriser « sans un motif particulier » la célébration de messes dans une « chapelle ardente » d'un défunt. Il faut que ce défunt soit l'Ordinaire du lieu, le Chef de l'Etat ou un membre de sa famille, un bienfaiteur insigne de l'Eglise ou de la collectivité ; de plus la permission ne peut dépasser trois messes (*Acta*, t. XVIII, 1926, p. 388).

En revanche, l'Ordinaire peut autoriser la célébration d'une messe *en plein air*, dans des cas extraordinaires et *per modum actus* (Lettre de la S. C. des Sacrements aux Evêques d'Italie, 26 juillet 1924) ; il ne l'accordera pas trop facilement à l'occasion de réunions profanes ou politiques (*ibid.*) [3].

En cas d'urgence et pour une raison majeure — que l'on fera, si le temps le permet, approuver par l'Ordinaire du lieu (par exemple si l'église vient de s'écrouler ou menace ruine ; si pour une solennité extraordinaire, le lieu sacré ne peut contenir l'assistance), il sera permis (*ex epikeia*) de célébrer dans un lieu décent, par ex. sur une place publique, où il sera possible d'obtenir le silence, dans une caserne ou un camp militaire un jour de fête d'obligation, etc...

3° *Par indult du Saint-Siège*, on peut obtenir l'autorisation de célébrer dans un oratoire privé, — avec les restrictions ou limitations formulées dans le texte du privilège.

Bien plus, — aux conditions précisées dans l'Instruction de la S. C. des Sacrements du 1er octobre 1949, — le privilège pontifical de l'*autel portatif* (à ne pas confondre avec celui de l'oratoire privé) comporte la faculté de célébrer « en tout lieu convenable et décent » [4], *non toutefois en mer*.

Par « lieu décent », on peut entendre même les maisons privées qui ne comportent pas d'oratoire. Mais les auteurs, s'appuyant sur la jurisprudence antérieure au Code, excluent les « chambres à coucher » (cfr. aussi can. 822, § 4, *ex analogia*). L'Instruction de la S. C. des Sacrements de 1949 recommande seulement aux bénéficiaires du privilège « d'*éviter* de célébrer dans une chambre à coucher ».

Quant à la célébration *en mer*, si des personnages comme les Cardinaux (can. 239, n. 8), les Evêques (can. 349), les Vicaires et Préfets apostoliques (can. 294), les Abbés et Prélats *nullius* (can. 323), les Administrateurs apostoliques permanents (can. 315) [5], jouissent de ce privilège en vertu du droit général, la faveur de « l'autel portatif » ne comporte pas cette autorisation, sauf mention contraire expresse (can. 822, § 3). Cependant la présence dans les grands paquebots d'une véritable « chapelle » ou oratoire érigé, autorise la célébration de la messe, en raison de la stabilité que possèdent ces bâtiments.

4° Il faut ajouter que les membres de certains Institut religieux, spécialement voués au soin des malades (par ex. les P. Camilliens), jouissent du privilège de célébrer la messe *même dans les chambres des malades* (donc *in cubiculis*).

5° Nous pensons que le prêtre qui a célébré ainsi dans un dortoir de religieuses doit être un de ces religieux, ou quelqu'un qui a obtenu du Saint-Siège une faveur analogue.

Ce qui semble avoir choqué notre correspondant, c'est moins peut-être le fait d'avoir célébré la sainte Messe dans une « chambre de malades », que d'avoir utilisé un « dortoir », où il doit y avoir normalement une majorité de « bien-portants » les malades ou infirmes étant ordinairement à l'infirmerie.

Avant donc de blâmer la chose, nous essayons de l'expliquer : par le fait que dans cette maison religieuse il n'y a peut être pas encore d'infirmerie organisée, ou bien cette infirmerie est en réparation, transformation, bref, provisoirement inutilisable... ; ou bien encore une épidémie a obligé de transformer le dortoir en infirmerie, celle-ci s'avérant insuffisante pour le nombre des alitées.

En toutes ces hypothèses, le prêtre célébrant, muni d'un indult spécial, n'a pas outrepassé ses droits, ni violé les normes canoniques.

6° Mais si, dans le dortoir en question, il n'y avait pas de malades alitées, ou si, à côté de malades authentiques, d'autres religieuses en bonne santé ont voulu simplement se dispenser de l'effort du lever matinal et profiter de l'occasion pour communier au lit..., alors, nous pensons qu'il y aurait « abus ».

L'Instruction de 1949 charge précisément les évêques de veiller à la dignité de la célébration et de réprimer les abus, soit par la révocation du privilège (dans les cas graves et urgents), soit en signalant ces abus au Saint-Siège (Congrégation des Sacrements ou des Religieux).

Nous n'ignorons pas que de bons auteurs (vg. card. Jorio, *La communion des malades*, n. 49, p. 41) autorisent les infirmières ou garde-malades à communier dans la chambre du malade auquel on apporte l'Eucharistie, quand elles ne peuvent quitter l'infirme pour se rendre à l'église. Mais ces infirmières bien portantes communient, non au lit, mais debout ou à genoux !... Le saint Curé

[2] La C.I.C. a donné de ce pouvoir de l'Ordinaire une interprétation stricte et restrictive le 16 octobre 1919 (*Acta*, t. XI, p. 478).

[3] Malgré la stricte interprétation du pouvoir des Ordinaires donné par la C.I.C. le 16 octobre 1919, n. 12, les auteurs pensent que la clause *per modum actus* n'exclut pas la permission de célébrer même plusieurs jours de suite dans un cas extraordinaire si la cause persiste. Cappello (*De Eucharistia*, n. 710) estime que la permission peut aller jusqu'à 8 ou 10 jours, et qu'elle pourrait même être renouvelée, si les circonstances n'ont pas changé (cfr. M. Conte a Coronata, *De Euch.*, n. 258).

[4] Donc même *en plein air* (sub dio) et *sous terre*. Ce que les auteurs déclaraient, avant le Code, être excepté du privilège.

[5] D'autres prélats comme les Protonotaires apostoliques participants, les Assesseurs et Secrétaires des Congrégations romaines, les Auditeurs de la Rote, les Clercs de la Chambre apostolique, les Prélats votants et référendaires de la signature jouissent du privilège de l'autel portatif en vertu de leurs fonctions (Constit. *Inter multiplices*, 21 février 1905 ; *Ad incrementum*, 15 août 1934).

d'Ars n'eût pas toléré que la chose se passât autrement !...[6].

7° A maintes reprises, des aumôniers de religieuses nous ont exposé leurs hésitations et anxiétés au sujet du port quotidien de la communion à des religieuses ou à des personnes pieuses vivant en communauté, atteintes par l'âge ou la maladie, mais capables d'un lever *tardif*. Est-il décent, maintenant que le jeûne eucharistique n'est plus une cause de fatigue, de communier ces personnes au lit le matin, avant ou après la messe, ou bien est-ce plus respectueux d'attendre qu'elles puissent venir recevoir elles-même la communion à la chapelle au milieu de la matinée ?... Faut-il, par respect à l'égard de la sainte Eucharistie, imposer à ces personnes pieuses l'effort quotidien d'un lever plus matinal pour communier debout ?

Notre réponse continue à s'inspirer des normes qu'avait jadis tracées le Saint-Siège pour accorder les premiers adoucissements du jeûne eucharistique dans la Constitution *Christus Dominus* (6 janvier 1953). Se reporter au commentaire qu'en a donné l'*Ami*, spécialement dans le n° 13 du 26 mars 1953, p. 203-205.

Il ne s'agit plus, dans le cas présent, de l'observation d'une loi positive concernant l'absorption d'aliments ou de boissons avant la communion, mais d'une « loi naturelle » de décence et de respect dans l'attitude du communiant. Pour en tracer les exigences et les limites — à défaut de détermination positive, — il nous semble qu'il n'y a qu'à se référer à l'*incommodum* que pourrait créer pour ces personnes âgées ou fatiguées un lever « quotidien » plus hâtif. Et l'appréciation de cet « inconvénient » devra se faire non pas seulement en fonction du degré de l'infirmité du sujet (assez difficile à déterminer), mais encore en considération de l'*obstacle* que cette infirmité constituera pour la communion, et de la *probabilité d'omission* de celle-ci, si le sujet est obligé de se lever régulièrement plus tôt pour recevoir l'Eucharistie debout.

D'une part, nous n'en sommes plus à la conception janséniste de l'abstention de la communion, sous prétexte d'un « plus grand respect » à l'égard de l'Eucharistie... D'autre part, on ne saurait admettre que la présence réelle soit traitée avec cette « désinvolture » contre laquelle s'élevait avec véhémence et conviction le saint curé d'Ars...

[6] Nous-même, nous avons été le témoin édifié du fait suivant, alors que nous remplaçions un curé absent.

Une vieille grand'mère, octogénaire, perclue de rhumatismes, vivait seule avec un petit-fils d'une douzaine d'années, qu'elle arrivait à élever en se levant quelques heures par jour, au prix de gros efforts. Pour accomplir son devoir pascal, nous lui proposâmes de lui apporter la sainte Communion dès six heures du matin, avant la Messe, afin de lui épargner la fatigue d'un jeûne tardif, à une époque où aucun adoucissement n'était autorisé. Quelle ne fut pas notre surprise, lorsque arrivant à la maison à cette heure matinale, nous la trouvâmes assise dans son fauteuil, en habits de fête, chaussures parfaitement cirées, ayant mis près de deux heures pour s'habiller et préparer elle-même la chambre avec la table portant nappe, chandeliers et crucifix... Comme nous lui faisions remarquer qu'elle eût pu recevoir la communion au lit, en raison de son état « Non, il convenait que je fasse cet effort pour accueillir dignement Celui qui bientôt sera mon Juge... »

O mulier, magna est fides tua...

En conclusion, l'aumônier consulté sera en droit de demander à ces personnes pieuses ou religieuses un « effort » pour témoigner à l'Eucharistie le respect que suggère ou impose la foi à la présence réelle. Mais quand ces marques de respect deviendront un *obstacle* ou *empêchement* à la communion au mystère eucharistique (par ex. par suite de l'aggravation de la fatigue, ou bien parce qu'après telle heure il n'est plus possible de trouver un prêtre disponible pour distribuer la sainte Communion) — alors le bien des âmes, aussi bien que le désir du Christ et de son Eglise suggéreront de toute évidence une communion plus matinale, fût-ce avec une manifestation moindre de marques « extérieures » de respect.

A. Bride.

AUDACES SACRAMENTAIRES D'UN AUMONIER VIEILLI !

Q. — 1° A l'hôpital, je trouve Ali, *musulman*, fort mal en point.

Après les bonnes salutations d'usage, je lui parle d'Allah, notre Père céleste qu'il invoque régulièrement et chez qui il espère aller.

Je lui récite en langue indigène, « *Notre Père qui êtes aux cieux...* » puis « *Je vous salue, Marie...* » car les musulmans la révèrent.

Ensuite, je l'invite à demander le pardon à Allah pour tous les péchés qu'il a commis et je lui récite posément, pieusement l'*acte de contrition.* Je recommande à la garde-malade de m'alerter quand elle le verra sans connaissance. Je m'en vais prier pour lui.

Rappelé par l'infirmière, je baptise Ali et l'extrémise.

2° Avec les malades *protestants*, même préparation. Au dernier moment je les rebaptise et absous sous condition, confirme, extrémise...

3° Parfois on apporte à l'hôpital des malades ou blessés sans fiche signalétique et dans le coma, l'inconscience. Dans notre pays, 4/10^e sont catholiques, 3/10^e protestants, 1/10^e musulmans, 2/10^e païens. Je parle donc dans l'oreille du *mourant*, et le baptise, absous, confirme sous condition, extrémise sans condition.

4° D'autres aumôniers n'osent pas agir ainsi.

Qui a raison ?

R. — 1° *Le musulman.*

C'est très bien de le préparer à la mort, en le faisant prier, en l'aidant à faire un acte de contrition.

Mais pour le baptême, il faut tenir compte de bien des choses. Le canon 745, § 1, 2° précise : pour que le baptême d'un *adulte* soit valide, il faut, non seulement que le rite essentiel soit exécuté correctement avec l'intention convenable de la part du ministre, mais encore que l'intéressé ait en lui-même l'intention réelle, au moins habituelle, de recevoir ce sacrement. Or, la simple contrition des péchés personnels ne contient pas nécessairement cette intention, qui doit, en effet, au moins implicitement, avoir pour objet le sacrement lui-même.

Par conséquent :

a) Tout adulte qui jouit de ses facultés, mais se trouve en danger de mort, ne peut recevoir le baptême que s'il réalise les conditions suivantes :

— l'intention de recevoir le baptême ; donc, qu'il le demande (*Ne baptizetur nisi sciens et volens,* can. 752, § 1), condition de validité ;

— le regret de ses fautes ; condition de licéité ;

— une instruction convenable ; condition de licéité.

Si l'état du malade ne permet pas l'exposé des principales vérités de foi, il suffit qu'il ait témoigné de quelque manière qu'il les croit et qu'il promette sérieusement d'observer les préceptes de la religion chrétienne, can. 752, § 1.

b) Un adulte qui a perdu l'usage de ses facultés et ne peut demander le baptême ne sera baptisé sous condition que s'il a manifesté dans le passé, ou s'il manifeste dans le présent, de quelque manière probable, son intention d'être baptisé.

c) Un adulte qui n'a jamais entendu parler de la religion chrétienne, a perdu l'usage de ses facultés et dont on ne peut dire qu'il a donné ou qu'il donne quelque signe où l'on puisse reconnaître avec quelque probabilité qu'il désire recevoir le baptême : cas limite, que le Code n'envisage pas, mais que Cappello (*de Sacramentis,* t. I, n° 155) étudie. Pour pouvoir le baptiser sous condition, il faut admettre comme probable ou seulement possible que cet adulte regrette ses fautes et désire faire ce qui est indispensable pour le salut ; opinion, dit le savant moraliste, qui ne manque pas de probabilité extrinsèque ; et dont on peut et doit user en cas de nécessité, si on ne peut faire autrement ; mais comme dans ce cas la validité du baptême reste toujours douteuse, le sacrement devra être réitéré lorsque l'adulte aura l'intention, l'instruction et la contrition suffisantes.

On ne voit donc pas qu'on puisse baptiser un musulman adulte dans le coma, qui, avant de perdre connaissance, n'a manifesté d'aucune façon au prêtre catholique qui l'assistait l'intention de recevoir le baptême.

2° *Le protestant.*

La législation ecclésiastique (c. 731, § 2) interdit positivement d'accorder les sacrements aux hérétiques et schismatiques, même s'ils sont de bonne foi et demandent explicitement les secours de notre ministère. Pour pouvoir leur donner les sacrements, il faut d'abord exiger la réconciliation avec l'Eglise.

Cependant beaucoup pensent que le législateur n'a pas l'intention d'interdire absolument l'administration des sacrements nécessaires au salut (Pénitence et Extrême-Onction) aux moribonds, chrétiens non-catholiques, lorsqu'ils sont de bonne foi et qu'il semble prudent de ne pas leur demander une adhésion explicite à l'Eglise Romaine. A plus forte raison s'ils ont perdu connaissance. Mais il faudra bien prendre garde au scandale toujours possible.

3° Tout moribond dans le coma doit être absous sous condition, à moins qu'on ne sache qu'il s'agit d'un infidèle.

S'il s'agit d'un moribond, chrétien non-catholique, dont la valeur du baptême est probablement douteuse, il faudrait le baptiser sous condition avant de l'absoudre.

D'après Vermeersch, *Theol. Mor.,* III, n° 243, dans les régions où la religion chrétienne est assez connue, mais où se trouvent un grand nombre de non-baptisés, il serait préférable de donner le baptême sous condition à tout moribond dans le coma, avant de l'absoudre sous condition.

Em. G.

BAPTEME SANS CONTRITION

Q. — Un adulte, coupable de fautes graves, reçoit le baptême sans une attrition suffisante. Le péché originel sera-t-il effacé seulement quand, par une contrition suffisante, le baptême produira son effet et donnera la grâce à ce pécheur ?

R. — Ce qui a pu faire hésiter notre consultant est qu'aucune contrition ne peut s'exercer à l'égard du péché originel. Mais chez un adulte, c'est *la même grâce* qui simultanément remet les fautes personnelles dans le baptême et efface le péché originel. Puisque le manque d'attrition oppose un obstacle à l'efficacité du sacrement quant à la rémission des péchés personnels, le même obstacle existe concomitamment à l'égard du péché originel.

Celui-ci ne sera donc effacé qu'au moment ou l'obstacle sera enlevé par une contrition suffisante des péchés personnels... et du baptême reçu en des conditions aussi peu convenables.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

1. Jacques PAGNOUX. — **Saint J.-M. Vianney, patron de tous les curés, le plus imitable des prêtres.** — 175 p. (14 × 19). — Paris, Librairie St-Paul, 1959.
2. J.-B. ROUANET, S. J. — **Prêtre et rien d'autre. Saint J.-M. B. Vianney.** — 32 p. (13.5 × 21), 80 fr. ; remises par quantités. — Bourges. Edit. Tardy, 1959.

1. — L'abbé Pagnoux parle aux prêtres, particulièrement à ceux du ministère paroissial. Son but est de « dégager, dans le ministère du pasteur d'Ars proclamé par le Pape Patron de tous les curés de l'univers, les données essentielles et imitables de cette réussite apostolique entièrement inspirée par l'Esprit-Saint... 1. Un climat d'adoration religieuse ; 2. une exigence d'amour sans limites ; 3. une vue surnaturelle de Dieu et du monde ; 4. et enfin une participation à l'amour du Bon Pasteur, telles sont, nous semble-t-il, les lignes de faîte de l'art pastoral du Curé d'Ars... Aucune pastorale pratique ne saurait négliger de se mettre à pareille école » (p. 142). Ce texte de l'auteur résume tout l'ouvrage et en indique les quatre parties principales.

M. P. multiplie les citations du saint Curé, toujours très brèves, enchâssées dans son exposé. A la fin du livre, il a réuni (p. 147-172) un choix de textes du Saint, si frappants qu'ils se passent de commentaire. En lisant ce livre, nos confrères, presque sans s'en apercevoir, glisseront de la simple lecture à un examen d'eux-mêmes et à la prière. Son Exc. Mgr Mazerat et Mgr Trochu garantissent, dans deux lettres préfaces, l'exactitude doctrinale et l'efficacité pratique de cet ouvrage.

2. Le P. Rouanet, S. J., s'est consacré depuis longtemps au ministère des retraites et récollections sacerdotales. Pendant cette année, il a voulu faire revivre devant ses confrères, la physionomie du saint Curé, qui fut prêtre et rien que prêtre. Cette plaquette résume toute la substance de son enseignement. Elle est bien informée, très dense de style et offre une abondante matière à la méditation. On y suit le Saint « présent aux hommes » de sa paroisse et aux pécheurs qui accourent à lui, « agneau immolé » avec Jésus à la sainte messe, « transfiguré » par la sainteté aux yeux de Dieu ; le tout par amour pour Jésus. Ainsi fut-il « prêtre et rien d'autre » suivant la formule de Daniel-Rops. Son Exc. Mgr Fourrey, évêque de Belley, dans une préface, recommande cette brochure à nos confrères.

Louis WEILL, S. J. — **Attirez la flamme. Méditations sur le sacerdoce catholique.** — Traduit de l'allemand par l'abbé Fessler. — 240 p. (14×19) 650 fr. — Mulhouse, Salvator, 1958.

Le but de l'auteur est d'amener le prêtre à méditer sur la grâce de son sacerdoce afin de le rendre plus conscient et plus attentif à en assurer le plein développement dans sa vie. Ainsi son intention n'est pas d'abord d'exhorter le prêtre à une pastorale authentique, mais d'affermir les fondements surnaturels sur lesquels elle doit s'édifier. Il veut donc orienter son lecteur vers Dieu et vers Jésus-Prêtre et l'introduire ainsi « dans les profondeurs de l'amour divin qui se manifeste au monde par le sacerdoce catholique ».

Pour cela il s'appuie constamment sur le dogme et sur l'Ecriture, qu'il suppose connus. Les textes scripturaires sont indiqués par des références à la fin de chaque méditation, et l'auteur suggère qu'on les lise *après* les considérations, qui y gagneront en clarté et en pénétration. Il avertit aussi qu'il interprète beaucoup de textes bibliques dans lesquels on ne voit souvent que la grâce sanctifiante commune à tous les chrétiens, en les appliquant au sacerdoce ; la méthode est licite et très fructueuse, surtout quand ces textes ont été prononcés par Jésus avant tout pour ses apôtres ; tel est le cas du discours après la Cène, qui prend ainsi un sens très riche et très exact.

En cette année consacrée au Sacerdoce, nous recommandons ces 79 méditations (de 3 pages au plus chacune), à l'attention de nos confrères. Ils en tireront profit dans la mesure où ils suivront les indications données par l'auteur pour en faire usage.

Angel Santos HERNANDEZ, S. J. — **Iglesias de Oriente. Puntos especificos de su theologia.** — 540 p. (15,5 × 21,5), 85 ptas. — Santander (Espagne). Editorial « Sal terræ », 1959.

Cet ouvrage est de première actualité, à l'annonce du prochain Concile dont le but primordial est l'union des Eglises dissidentes. L'auteur est qualifié pour traiter ce difficile sujet : licencié en philosophie et en théologie, docteur en missiologie et en sciences historiques, il est actuellement professeur de missiologie et de théologie orientale à l'Université pontificale de Comillas. Voici le plan de son ouvrage.

1. Introduction générale, où sont rappelés les documents pontificaux, les noms et les lieux des groupes constituant l'Orient chrétien et les principes qui en permettent le classement. — 2. Introduction historique : origine du schisme oriental ; ses causes historiques, psychologiques, rituelles, linguistiques, disciplinaires ; ses conséquences, principalement doctrinales ; les tentatives d'union et le point de vue des schismatiques eux-mêmes. — 3 et 4. Les rites orientaux et les quinze variétés d'églises qui les pratiquent ; position de Rome à leur sujet. — 5. Caractères particuliers, dans le passé et le présent, de la théologie des Orientaux, byzantins et russes. — 6. Ses sources. — 7. La question de la primauté du Pape. — 8. La querelle du Filioque. — 9. Les divergences au sujet de l'Eucharistie. — 10. L'Immaculée Conception. — 11. Les fins dernières. — 12. Viennent ensuite des études historiques et doctrinales sur chacune des sectes diverses : Nestoriens ; —13. Monophysites ; — 14. Coptes ; — 15. Ethiopiens ; — 16. Jacobites et syriens ; — 17. Arméniens. — C'est enfin 18. l'histoire des Tentatives d'union ; — 19. une étude du mouvement œcuménique récent ; — 20. et des travaux, prières, groupes d'apostolat existant actuellement parmi les catholiques en vue de l'union. — Tous ces aspects du problème ont été, non seulement abordés, mais traités à fond dans ces vingt chapitres, dont l'énumération ci-dessus peut à peine faire soupçonner le nombre et la complexité.

Parmi ses devanciers, l'auteur met en premeir lieu le P. Palmieri, et surtout le P. Jugie dont il donne une brève biographie. Il se distingue de ce dernier en ce qu'il n'a pas présenté les doctrines de l'Orient chrétien dans le cadre traditionnel de la théologie scolastique, mais toujours suivant l'évolution historique et l'enchaînement doctrinal qui ont abouti aux positions où se trouvent les groupes orientaux actuels ; sans morceler leurs systèmes, mais en en faisant sentir la logique intérieure dont le développement a pu conserver bien des vérités entremêlées d'erreurs. Notons enfin l'absence d'esprit polémique dans ces pages ; sans insister sur les reproches parfois bien mérités, le P. H. s'attache plutôt à mettre en valeur les intentions, les excuses et même une certaine bonne foi chez les tenants *actuels* de positions schismatiques ou même entachées d'hérésies.

A côté des cinq tomes, écrits en latin, de la *Theologia Orientalis* du P. Jugie, le présent ouvrage écrit en espagnol, tout en pouvant servir de livre de consultation pour les étudiants qui suivent les cours de Théologie Orientale dans les Universités catholiques, aura sa place importante dans tous les travaux préparatoires et dans les délibérations de futur Concile.

Pierre DUHEM. — **« Le Système du Monde ». Histoire des doctrines cosmologiques, de Platon à Copernic.** T. IX et X. Deux vol. grand in-8, 440 et 520 p. — Paris, Hermann (6, rue de la Sorbonne).

Pierre Duhem, en effet, ce grand et pur savant, à la fois physicien, mathématicien et historien, né à Paris en 1861, est mort à Cabrespine, dans l'Aude, en 1916. Comptons bien, cela fait 45 ans. Et c'est de lui qu'on nous donne deux énormes volumes, les tomes IX et X de l'immense ouvrage qui portait le titre qu'on vient de relire. C'est sa fille, Mlle H. Pierre-Duhem, qui habite toujours à Cabrespine, dont la carte accompagne l'envoi qui nous en est fait.

Professeur à Lille, Rennes, et enfin Bordeaux, Pierre Duhem fut un théoricien de tout premier ordre. Il fut le créateur en France de la théorie de l'énergétique, et a publié sur ce sujet des livres qui restent. Ce fut en 1913, à 52 ans, qu'il commença la publication de ce travail d'une prodigieuse érudition. Dans sa pensée, il devait y avoir 12 tomes. Il fut surpris par la mort, alors qu'il n'en avait publié que sept. Ce sont donc ses notes qui ont dû servir à la constitution des deux nouveaux volumes.

Voici d'abord le tome IX. Il constitue la cinquième partie de l'ensemble, ou plutôt il la continue car il commence au chap. XV. P. Duhem prend les uns après les autres les grands problèmes scientifiques agités au Moyen Age, dans les milieux universitaires parisiens. Et sur chaque problème, il dit ce que furent les solutions des principaux philosophes et savants. Il traite

d'abord de la théorie des marées, puis de l'équilibre de la terre et des mers, des origines de la géologie, de la rotation de la Terre, de la pluralité des mondes. Sur tous ces points, rien n'est plus curieux que d'apprendre ce que fut l'enseignements de personnages plus connus que lus, de nos jours : Guillaume d'Auvergne, Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Vincent de Beauvais, Pierre d'Ailly, Roger Bacon, Jean Buridan, etc. P. Duhem semble avoir tout lu, parle de tous avec une érudition incroyable et en citant ses sources. Sans doute, il y avait bien des erreurs dans cette science du Moyen Age, mais quelle curiosité intelligente et vaste, quelle ardeur de savoir, quelles trouvailles de bon sens, bien souvent ! Au sujet de la rotation de la terre, il est intéressant de savoir que Nicolas Oresme fut un précurseur de Copernic, mais qu'il fut réfuté par Jean Buridan. Sur la pluralité des mondes, nous apprenons avec surprise que l'évêque de Paris, Etienne Tempier, lança en 1277, une condamnation catégorique contre ceux qui en nient la possibilité. Son grand argument — et en effet il est décisif — c'est que ce serait nier la toute-puissance de Dieu que de refuser de croire à la *possibilité* de cette pluralité des mondes.

Si nous passons maintenant au tome x, c'est pour y trouver une très riche histoire de l'Université de Paris, puis, en un second chapitre, celle des Universités de l'Empire : Vienne, Cologne, Tubingue, Ingolstadt, Erfurt, avec leurs maîtres les plus éminents et les opinions scientifiques de ces maîtres sur des questions très agitées alors : le lieu naturel des éléments, — le lieu du ciel, — la rotation de la terre, — le vide et le mouvement dans le vide, — le mouvement des projectiles et la chute des graves, etc. Mais ce qui nous a, de loin, le plus intéressé, dans ce volume, c'est le chapitre III, qui est consacré en entier à Nicolas de Cues. Plus de cent pages s'appliquent à nous dire sa vie et à nous exposer ses idées, surtout dans son célèbre ouvrage : *De docta Ignorantia.* Le titre de cet ouvrage signifie que selon Nicolas de Cues, nous ne savons le tout de rien, ce qui aboutit à dire que nous ne savons rien du tout ! Plus on est savant, plus on sait combien on est ignorant ! Cela n'a pas empêché du reste Nicolas de Cues, pas plus que les « savants ignorants » qui l'ont suivi, de disserter de toutes sortes de choses !

Ce t. x se termine par des tables précieuses de tout l'ouvrage, table analytique et alphabétique, destinées à faciliter les recherches. Félicitons Mlle H. Pierre-Duhem d'avoir mené à bien ce monument à la gloire de son père ! L. C.

L'Evangile de N.-S. Jésus-Christ. — 322 p. (16×22), 1100 et 900 fr., suivant reliure. Edition de bibliophile (20.000 et 30.000 fr.) et édition de grande présentation, 22,5 × 27,5 (5.000 à 7.200 fr.). — Paris, Alsatia. 1959.

La traduction des quatre évangiles a été faite sur le texte grec de Wescott et Hort par l'abbé F. Martin et revue par un groupe d'exégètes sous la direction de Mgr Calvet. La 1re édition a paru en 1948. Celle-ci en est la reproduction sans changement par procédé offset, y compris les 141 illustrations.

Ce n'est pas un ouvrage d'érudition. Son but a été de « faire comprendre l'Evangile à tous puisqu'il a été annoncé pour tous ». La traduction évite donc les expressions vieillies et les remplace par des mots concrets et même familiers. Les notes, peu nombreuses et brèves sont renvoyées à la fin du volume.

La place de ce volume est principalement dans les foyers catholiques ; la variété des éditions lui permettant d'entrer partout, par exemple à l'occasion de première Communion, de mariage, etc., dans cette forme nouvelle, il poursuivra sa belle carrière apostolique.

JURISPRUDENCE

VENTE DU MOBILIER DES EGLISES COMMUNALES

Les Recueils des Actes administratifs *des Préfectures (vg. Haute-Marne,* 17 *septembre* 1959) *publie la Circulaire suivante de M. le Ministre de l'Intérieur aux Préfets.*

Nous croyons utile d'en donner le texte, qui n'échappera pas à l'attention de nos confrères.

MINISTÈRE LE L'INTÉRIEUR

Direction du Personnel et des Affaires politiques Bureau des Cultes

CIRCULAIRE N° 388

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Paris, le 13 août 1959

Le Ministre de l'Intérieur à MM. les Préfets

Objet : Vente du mobilier des églises communales

L'attention de M. le Ministre d'Etat chargé des affaires culturelles a été appelée sur de nombreuses ventes illégales de mobilier cultuel auxquelles procèdent les membres du clergé, soit avec l'assentiment tacite des municipalités, soit à leur insu, en vue de se procurer des fonds pour les aménagements ou l'entretien des églises qu'ils desservent.

De telles aliénations, qui sont souvent conclues avec des antiquaires ou avec des collectionneurs dans des conditions financières déplorables, amputent le patrimoine communal d'éléments qui, sans avoir été classés au titre de monuments historiques, n'en présentent pas moins un intérêt artistique certain.

J'ai l'honneur en conséquence, de vous prier de rappeler aux maires que les objets mobiliers inventoriés que se trouvaient soit dans les églises qui étaient déjà communales lors de l'entrée en vigueur de la loi du 9 décembre 1905, soit dans celles qui le sont devenues par suite de l'attribution légale résultant de la loi du 13 avril 1908, sont et demeurent la propriété des communes.

Comme le mobilier des églises est affecté au culte au même titre que ces édifices eux-mêmes, les conseils municipaux ne peuvent en disposer que s'ils en ont préalablement fait prononcer la désaffectation par décret dans les conditions fixées par l'article 13 de la loi du 9 décembre 1905. Ainsi, exception faite de ce derniers cas, l'accord du maire et du desservant ne saurait suffire pour que la vente d'un objet communal soit licite. C'est pourquoi je vous prie de préciser aux maires qu'il leur est interdit de consentir à la vente des objets mobiliers se trouvant dans les églises communales.

De plus, si ces magistrats municipaux apprenaient que de tels biens ont été aliénés par un ministre du culte sans même que ce dernier les ait consultés, ils devraient vous en rendre compte d'urgence pour que vous puissiez interdire l'enlèvement des objets vendus, ainsi que le droit vous en a été reconnu par une décision du Conseil d'Etat (commune de Barran, 17 février 1932).

Vous voudrez bien prescrire l'insertion des présentes instructions dans le *Recueil des Actes Administratifs* de votre département.

Signé : P. CHATENET.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 20 octobris 1959
G. MICHEL, *vic. gen.*

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)